



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Library
of the
University of Wisconsin

L'ÉTAT RELIGIEUX
DE LA GRÈCE ET DE L'ORIENT
AU SIÈCLE D'ALEXANDRE

LA GRÈCE, LA THRACE ET L'ASIE MINEURE
LES PRÉLUDES DU SYNCRÉTISME

L'ÉTAT RELIGIEUX
DE LA GRÈCE ET DE L'ORIENT
AU SIÈCLE D'ALEXANDRE

LA GRÈCE, LA THRACE ET L'ASIE MINEURE
LES PRÉLUDES DU SYNCRÉTISME

PAR
M. FÉLIX ROBIOU
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

EXTRAIT DES MÉMOIRES PRÉSENTÉS PAR DIVERS SAVANTS
À L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES
1^{re} SÉRIE, TOME X, 1^{re} PARTIE



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, RUE DE LILLE, 11

M DCCC XCIII

86094
JUN 19 1905

BZ
R56

L'ÉTAT RELIGIEUX
DE LA GRÈCE ET DE L'ORIENT
AU SIÈCLE D'ALEXANDRE.

LA GRÈCE, LA THRACE ET L'ASIE MINEURE,
LES PRÉLUDES DU SYNCRÉTISME.

AVANT-PROPOS.

L'objet du travail que j'aborde en ce moment est de déterminer avec précision ce qu'étaient les croyances et le sentiment religieux chez les différents peuples que mit en contact intime et durable la conquête d'Alexandre, ce qu'ils étaient, dis-je, au moment où cette conquête eut lieu. On a bien des fois retracé le développement des doctrines religieuses de la Grèce; divers savants, mes maîtres, ont approfondi les croyances de divers peuples de l'Orient. Mais on ne s'est pas encore, ce me semble, attaché spécialement à établir la concordance chronologique dont je parle ici. Il me semble même que les efforts si laborieux et si heureux faits, dans notre siècle, pour donner à l'Europe des connaissances étendues et solides sur ce qui concerne l'Égypte, l'Assyrie et l'Éran n'ont pas encore eu pour objet de déterminer dans une mesure suffisante, au moins pour les deux premières, les variations que leurs croyances ont subies, et encore

moins l'état précis de ces croyances au moment où les conditions du contact entre les Grecs et les Orientaux ont, par le fait de la conquête, commencé à se produire largement.

Cet objet d'études me paraît un des plus importants qu'offre l'histoire de l'antiquité, et je suis loin de penser que l'intérêt qu'il présente se borne à la connaissance, même la plus exacte et la plus étendue, des mythologies.

L'histoire des religions n'est pas tout entière, à beaucoup près, dans celle de leurs doctrines dogmatiques. On ne la possède pas véritablement quand on ne s'est pas rendu compte des *principes moraux* qui peuvent être affirmés ou combattus par elles, et de l'*effet moral* qu'elles ont produit en réalité sur leurs adhérents

On en a parlé quelquefois au sujet de la Grèce, parce qu'elle est depuis longtemps connue, et cependant, même pour elle, on ne s'est pas assez attaché à distinguer les temps. Si l'on a reconnu habituellement une différence notable, à cet égard, entre les temps héroïques et les temps de haute civilisation, entre les temps classiques et ceux de la décadence, on ne s'est guère préoccupé, ce me semble, des époques de transition, considérées comme telles, et spécialement du moment critique où l'hellénisme va se pénétrer des idées de l'Orient. On ne s'est pas demandé, dans une étude suivie, si déjà la Grèce n'avait pas pris un avant-goût des religions de l'Asie, et surtout dans quel sens, dans quelle mesure elle l'avait fait. On ne s'est pas demandé non plus quelle ouverture ou quelle résistance les doctrines dogmatiques et morales des peuples orientaux présentaient à l'importation de l'hellénisme, encore moins connu d'eux que leurs croyances ne l'étaient de la Grèce, au moment où va s'opérer l'invasion gréco-macédonienne.

Voilà ce que la variété des études que je poursuis depuis

plus de trente années m'enhardit à entreprendre, avec le désir d'exposer le résultat de mon étude au jugement de l'Académie, qui déjà tant de fois a encouragé de ses suffrages mes tentatives pour éclaircir quelques points de l'antiquité tantôt classique, tantôt orientale. Sans doute je n'ai pas porté un égal effort sur toutes les parties de ce domaine. L'égyptien est le seul, parmi les idiomes orientaux, dont j'aie fait une étude suivie. Mais, si je ne peux guère vérifier, dans les textes originaux, les documents de l'Asie, ces documents ont été l'objet d'études si approfondies, de traductions si étendues et si soignées, qu'elles peuvent, dans une mesure suffisante, tenir lieu des originaux pour une étude générale.

Ainsi l'objet de ce mémoire sera triple, pour chacun des peuples dont il comprendra les doctrines : Quels étaient les principes de sa croyance au iv^e siècle avant notre ère? Dans quelles relations se trouvaient-ils avec les principes moraux? Quelle action ces doctrines avaient-elles sur les populations¹? Je me garderai de compliquer un sujet déjà si vaste, soit en m'étendant sur des questions d'origine, soit en m'arrêtant sur des détails mythologiques depuis longtemps connus et d'un intérêt secondaire pour l'objet que je me propose ici.

¹ Sur ce dernier point, je l'avoue, les textes historiques sont bien souvent trop laconiques.

PREMIÈRE PARTIE.

LES CROYANCES HELLÉNIQUES AU IV^e SIÈCLE.

§ 1.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Il est facile de connaître quelles étaient les doctrines religieuses professées par les philosophes et par les poètes de la Grèce. Il l'est moins de se faire une idée exacte et sûre de ce qu'étaient les sentiments populaires, dans la période de transition que nous étudions ici. Il nous faut aborder cette question par des voies indirectes; cependant il n'est pas impossible, ni même bien téméraire, d'en entreprendre la solution.

On connaît, très bien pour l'Attique et partiellement au moins pour les autres parties de la Grèce, ce qu'était le culte public; les Mystères eux-mêmes ne nous sont plus aussi bien cachés qu'ils l'étaient il y a cent ans. Les inscriptions religieuses abondent, et certains écrivains de la période impériale, Pausanias surtout, en constatant la *persistance* de croyances et pratiques *locales fort anciennes*, sous des *formes* évidemment *primitives*, nous permettent au moins d'entrevoir quelles idées, quels sentiments on y rattachait dans les temps intermédiaires. Les historiens, les orateurs, les poètes sont aussi des témoins à invoquer, car il est souvent facile de distinguer ce qu'ils disent en leur propre nom de ce qu'ils constatent touchant le temps dont ils parlent, même quand c'est leur propre temps.

Que l'adoration des divinités homériques formât le fond de

la religion populaire, cela n'est pas contesté; mais qu'elle constituât une doctrine précise et fixe, ce serait une grande erreur de le croire.

Jamais on n'a eu, en Grèce, le moindre scrupule à considérer comme sacrée la théogonie béotienne, celle que l'auteur des *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* a probablement rédigée, du moins en grande partie. Or la contradiction est ici flagrante avec la théogonie homérique; on peut même dire qu'on y trouve un modèle offert au syncrétisme futur, car il est facile d'y reconnaître des éléments asiatiques; et la réalité d'une ancienne colonie phénicienne en Béotie est démontrée spécialement par les noms ou surnoms topiques de certaines divinités¹. Il est curieux de voir que l'on ne trouve *jamais*, ni chez les lettrés ni dans la foule, une difficulté soulevée touchant les contradictions de croyances, même les plus manifestes et les plus graves, dans les traditions religieuses de la Grèce. Ceci nous rappelle déjà qu'il n'y avait point là un enseignement religieux proprement dit. Une sorte d'enseignement se produisait, il est vrai, par les fêtes, les chants, le théâtre; il se transmettait, dans une certaine mesure, par l'éducation domestique et par le culte privé; il était même fort étroitement lié, sur certains points, aux traditions patriotiques, à l'invocation des divinités poliades. Mais il ne se forma jamais, en Grèce, un enseignement dogmatique organisé. Le sacerdoce hellénique ou, pour parler plus juste, *les sacerdoce* helléniques, exclusivement destinés à l'accomplissement des *rites*², n'ont jamais songé à formuler, encore moins à répandre ou à maintenir un tel enseignement. Il n'y a donc pas à chercher ce qu'il fut ou ce qu'il put être à telle ou telle époque; mais il est assez facile de reconnaître

¹ Voir François Lenormant, *La légende de Cadmus*, § 4. — ² Voir le développement de cette pensée dans *Les Sacerdoce athéniens* de Jules Martha, chap. I, II, V, VI.

quelle impression était produite par l'ensemble des traditions.

Le principe du polythéisme dominait chez les divers peuples sans contestation aucune. Il y avait eu, dans Homère, des idées un peu confuses, très altérées, quelque peu contradictoires dans les détails, d'une providence suprême, personnifiée par Zeus¹. Mais, aux temps purement historiques, si Zeus est un dieu plus puissant que les autres, il a surtout conservé le caractère mythologique, qui, dans Homère lui-même, ne saurait lui être contesté. Les cultes locaux sont multipliés dans une même ville; les tribus grecques se sont communiqué leurs dieux; on ne ménage nulle part le respect à tous ceux qui sont adorés dans la race hellénique ou même dans la race pélasgique et qui ont formé la population de l'Olympe. Mais le *caractère divin* ne consiste plus aux yeux de la foule, si lettrée qu'elle soit (car *elle l'est*, du moins à Athènes), que dans la *puissance* et, pour quelques dieux ou déesses, dans la *beauté*.

Les *mythes poétiques* sont donc le tissu de la religion, le *fond même* de la croyance. Les Grecs ne cherchent, dans leurs dieux, que des protecteurs et non des modèles. L'ordre moral n'est pas complètement séparé de l'ordre religieux, mais ils ne se touchent que par quelques points déterminés; l'infraction des lois morales n'est, suivant la croyance populaire, punie que dans certains cas, et plutôt en ce monde que dans l'autre. Tout ceci résulte de l'histoire de cette époque; nous verrons ailleurs les traditions juxtaposées à celles-là.

L'horreur même et l'épouvante causées par le sacrilège sont-

¹ La *Μοῖρα* homérique est l'expression certaine et même constante de ces idées. Voir, sur ce point, *Schicksal und Gottenheit* de M. Augustin Christ, professeur à l'Uni-

versité d'Inspruck. J'ai repris et vérifié, vers par vers, la démonstration de cet auteur, dans mon cours de 1881 à la faculté de Rennes.

elles bien vivantes encore au milieu du iv^e siècle? Oui, répondra-t-on peut-être, en se rappelant les deux guerres sacrées de Phocide et de Locride. Je serais tenté de faire, et pour le même motif, une réponse contraire. Les peuples qui prirent les armes à l'appel des Amphictions étaient loin de comprendre la Grèce entière; ils ne constituaient pas même le corps amphictionique tout entier. Ce fut l'intervention d'une puissance à peine grecque, ce fut l'ambition macédonienne qui décida la victoire. Ni Sparte ni Athènes, qui toutes deux avaient leur vote dans ce conseil, ne prêtèrent assistance aux Amphictions. Athènes se montra favorable aux Phocidiens; et l'un des plus sanglants reproches que Démosthène adresse à Eschine, en présence du peuple athénien, c'est d'avoir voté la guerre d'Amphissa : nous sommes loin du procès des Hermocopides. Il y a plus : l'or du temple de Delphes (de Delphes!) attira dans l'armée phocidienne cette multitude immense de mercenaires, et par conséquent de *volontaires*, qui lui permit de prolonger si longtemps sa résistance. La crainte d'un châtement divin réservé aux sacrilèges, ce qui était le point capital de la morale religieuse des Grecs, était donc elle-même singulièrement affaiblie dans ce temps-là. Quant à l'union antique entre le culte des divinités poliades et le dévouement à la patrie, l'emploi, désormais dominant, des mercenaires dans les armées grecques ne donne-t-il pas à penser que ces deux sentiments s'étaient simultanément affaiblis?

Mais quelles impressions devait produire encore dans les masses l'adhésion, réelle après tout, qu'elles donnaient aux traditions mythologiques? Que représentait ce polythéisme hellénique, qui avait alors évincé presque complètement, si ce n'est dans l'école de Platon, les traditions d'un ordre plus élevé aisément reconnues dans certains poètes : dans Homère, dans

Pindare, dans Sophocle; ajoutons, si l'on veut, dans Phidias? Voilà ce qu'il nous faut maintenant examiner en détail.

§ 2.

ZEUS ET HÉRA.

Dans les fables très populaires, très variées quant aux détails, mais constantes dans leur caractère sensuel, qui depuis longtemps remplissaient la mythologie de la Grèce, même au sujet du souverain des dieux, l'anthropomorphisme avait acquis plus qu'une prépondérance décidée : il était le fond de la croyance. Peut-être certaines représentations dramatiques des v^e et iv^e siècles contribuèrent-elles à l'enraciner de plus en plus, en mettant sous les yeux du peuple des actes quelquefois révoltants, toujours effets de passions tout humaines, actes qu'on attribuait aux dieux. Le théâtre paraît même éliminer à peu près de sa propre tradition, vers la fin du v^e siècle, les œuvres qui pouvaient, dans une certaine mesure, contre-balancer cette impression, en représentant la puissance divine sous un autre aspect.

Zeus, il est vrai, ne figure pas directement dans les pièces qui nous restent d'Euripide et d'Aristophane; mais son absence persistante, sa neutralité dans les situations où se mêlent les dieux et les hommes comportent, en quelque sorte, l'oubli de cette souveraineté que lui attribuait si énergiquement Homère; encore le mot *neutralité* serait-il bien insuffisant quand on se souvient du *Plutus* d'Aristophane, la pièce précisément qui marque la transition entre l'ancienne comédie et la moyenne, entre le théâtre du v^e siècle et celui du iv^e. Et quant à Euripide, si l'idée du fatalisme domine moins dans les *Phéniciennes* que celle de l'expiation, Héra dans l'*Hercule furieux*, Aphrodite dans l'*Hippolyte*, sinon Bacchus dans les *Bacchantes* du même

auteur, sont représentées sous des traits fort peu estimables, et on ne trouve nulle part une protestation de Zeus dans le sens de la loi morale; il est vrai que le poète eût été gêné par le souvenir du marché cruel que Zeus avait, dans l'*Iliade*, contracté avec Héra¹, marché que n'avaient point oublié les très nombreux lecteurs de l'*Iliade* qui assistaient aux pièces d'Euripide.

Il n'y avait donc pas eu, du x^e au iv^e siècle, transformation complète et systématique du sentiment religieux parmi les Grecs, il n'y avait pas eu surtout révolution violente; mais un mouvement réel quoique lent avait produit un grand *abaissement de niveau*; même du v^e au iv^e siècle, même du commencement à la fin du v^e, ce mouvement est très reconnaissable. Il l'est de Sophocle à Euripide; il l'est de Phidias à Praxitèle, et tous ont été très populaires chez leurs contemporains. La crise se produisit surtout à la fin du v^e siècle, temps où l'on vit une même génération d'Athéniens poursuivre avec frénésie le procès des Hermocopides et accueillir les *Grenouilles* et les *Oiseaux*. Le procès de Socrate éclata alors: il témoigne d'un *éloignement* instinctif pour l'élévation de la doctrine, en même temps que d'un *attachement* passionné aux croyances mythologiques, dont pourtant Aristophane produisait la charge gro-

¹ *Iliade*, IV, 50-68:

Τὸν δ' ἤμειβετ' ἔπειτα βοῶπις πτόνια Ἥρη·
 ἦτοι ἐμοὶ τρεῖς μὲν πολὺ φίλταταί εἰσι πόλλης,
 Ἄργος τε Σπάρτη τε καὶ εὐρύαγια Μυκίηη·
 τὰς διαπέρσαι, ὅτ' ἂν τοὶ ἀπέχθωνται πέρι κῆρι,
 Τάων οὔτοι ἐγὼ πρόσθ' Ἴσλαμαι οὐδὲ μεγάρω.

.....
 Σὺ δὲ θεῶσσαν Ἀθηναίη ἐπιτεῖλαι
 Ἐλθεῖν ἐς Τρώων καὶ Ἀχαιῶν φύλοπιν αἰνήν,
 Πειρᾶν δ' ὡς κε Τρῶες ὑπερκύδαντας Ἀχαιοὺς
 Ἄρξωσι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια δηλήσασθαι.
 — Ὡς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

tesque sans exciter de scandale, parce qu'il n'y avait point là d'opposition *essentielle* entre la charge et la réalité; le Zeus populaire de ce temps-là ne ressemblait nullement au dieu de Socrate et de Platon.

Sortons d'Athènes. Il n'y a pas de littérature thébaine ou delphique, insulaire ou péloponésienne, léguée par le siècle dont nous parlons; comment donc retrouver alors des traces certaines de l'état des esprits hors de l'Attique, si ce n'est à l'occasion des guerres sacrées dont je cherchais tout à l'heure à déterminer le véritable caractère, la véritable portée? Eh bien, je le répète, je ne craindrai pas, pour retrouver les données qui nous importent, de recourir à une œuvre bien postérieure au iv^e siècle et même à la conquête romaine, à l'ouvrage de Pausanias.

Pausanias est parfois historien de propos délibéré, et sa critique n'est pas des plus sûres; mais il l'est surtout quand il n'y pense pas, dans le sens que j'indiquais vers le commencement du paragraphe précédent. Les épithètes mêmes attachées au nom d'une divinité dans différents cultes locaux, épithètes qu'il ne manque point de citer, peuvent avoir une importance considérable pour l'intelligence des doctrines ou des sentiments qui s'y rattachaient, et j'en ferai souvent usage

Ces qualifications, significatives et instructives, dans ce sens du moins, Zeus en avait peu qui fussent attachées aux monuments de l'Attique. Le temple de Zeus Olympios, dont la construction fut reprise en divers temps, depuis le siècle de Pisistrate jusqu'à celui d'Hadrien, représente simplement l'idée d'un sanctuaire du souverain de l'Olympe; l'autel de Zeus *Polieus* nous indique que Zeus était invoqué parmi les protecteurs spéciaux de la république. Cet autel ne nous rappelle en plus qu'un rite un peu puéril: il fallait, pour qu'on se permît d'immoler les taureaux destinés à ces sacrifices, qu'ils eussent commis le sa-

crilège de saisir sur l'autel les grains, les gâteaux qu'on y avait déposés¹, rite probablement très antique, mais qui ne nous apprend pas grand'chose sur le caractère du dieu. On peut cependant y trouver l'idée de rattacher à l'hommage rendu à Zeus la doctrine de l'horreur du sang, horreur assurément bien effacée dans la Grèce du iv^e siècle, si tant est qu'elle ait jamais prévalu dans ce pays. *Zeús βουλαῖος*, qui avait un temple dans le palais du sénat², était manifestement aussi une divinité poliade.

Mais il est d'autres épithètes données au même dieu chez les Athéniens, qui ne sont pas attachées seulement, ce semble, à des temples ou à des autels spéciaux; il convient d'autant plus de les mentionner ici. Une inscription citée par Auguste Mommsen³ constate qu'on lui rendait un culte sous le nom de *Zeús γεωργός*, et, comme cette attribution ne se réfère à aucun des caractères mythologiques du dieu, il n'est pas possible de méconnaître ici le Zeus ancien, maître universel de la nature.

Un autre caractère était attribué à Zeus par les Athéniens, dans la fête des Buphonies; il y était adoré comme *Zeús Μειλίχιος*, c'est-à-dire comme le dieu qu'on pouvait se rendre propice par un culte expiatoire. Il semble qu'on trouve ici une pensée morale plus étendue que dans les épithètes *Ξένιος*, *Ὀρκιος* ou même *Φίλιος*, se référant à certains devoirs dont les deux premiers appartiennent à des faits exceptionnels. *Μειλίχιος* rappelle les titres d'*Ἀλεξίκακος* et d'*Ἰκέσιος*, et il est, en quelque sorte, synonyme de celui-ci, qui exprime une idée de miséricorde; mais *Zeús Μειλίχιος* était l'objet d'un culte spécial chez les Athéniens. Son autel était érigé sur la *voie sacrée*, au delà

¹ Voir Otto Iahn, *Giove Polieo in Atene*. On faisait ensuite le procès à la hache qui avait frappé les victimes.

² Voir Antiphon, cité par Jules Martha, dans *Les Sacerdotes athéniens*, p. 165. Le

culte de ce dieu existait donc au v^e siècle.

³ *Heortologie*, p. 317. L'auteur renvoie au n^o 523 du *Corpus Inscr. Graec.* Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, I, p. 80-85, 109 de l'édition de 1854.

du Céphise, et ce culte devait être bien ancien, puisqu'on le faisait remonter à Thésée, qui, disait-on, s'était purifié là, après avoir tué le brigand Sinis. Or l'autel subsistait encore au temps de Pausanias¹, et par conséquent nous pouvons, sans crainte de témérité, comprendre cette adoration spéciale de Zeus dans les rites et traditions d'Athènes au iv^e siècle. A l'époque que nous étudions, on sacrifiait à *Zeus Soter* le dernier jour de l'année².

Nous retrouvons, en Argolide, le culte de Zeus Milichios comme appartenant au iv^e siècle, puisque sa statue était l'œuvre de Polyclète³ ; mais, dans l'Attique, il avait alors une importance particulière, car la fête qui lui était consacrée était celle des *Diasia*, la fête nationale par excellence de Zeus : Ἔσι καὶ Ἀθηναίους Διάσια ἃ καλεῖται Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη, dit Thucydide⁴. Et Xénophon (*Anab.*, VII, 8) raconte que ce rite fut célébré dans la retraite des Dix Mille, pour apaiser la divinité⁵. A Athènes, il l'était, au nom du peuple, par l'archonte-roi; mais il pouvait aussi être pratiqué dans la vie privée; le jeûne en faisait partie aussi bien que des Mémactéries et des Diipolies⁶, ce qui confirme le caractère expiatoire de la fête.

L'ancienneté de l'*universalité des fonctions* reconnue à Zeus se retrouve non loin de là, à Mégare. Au-dessus de la tête de Zeus Olympios étaient représentées les Saisons (Ὅραι) et les Mères. Les premières étaient manifestement destinées à exprimer en lui le régulateur du monde physique, et les secondes l'arbitre du monde physique et moral tout entier. Tel est, d'ailleurs, le sens que Pausanias lui-même reconnaît à cette représenta-

¹ *Attica*, XXXVII, 3.

² *Lysias*, XXXVI, 6.

³ *Paus.*, *Cor.*, XX, 1.

⁴ I, 126. Ce passage de Thucydide est

cité par M. Oscar Band, dans *Die attische Diasien*, 1883.

⁵ Oscar Band, *ibid.*

⁶ *Id.*, *ibid.*

tion¹; et il cite une tradition qui fait dater du v^e siècle la statue de ce dieu, à laquelle Phidias lui-même aurait travaillé. Dans tous les cas, on reconnaît bien ici la Mère de l'*Iliade*, organe de Zeus : ce n'est pas l'expression d'un destin aveugle. La persistance de cette tradition, fixée au siècle de Phidias par un monument de l'art, ne pouvait être omise dans une recherche telle que la nôtre. Elle est un indice d'une résistance plus ou moins sourde de la doctrine ancienne à la dégénérescence mythologique, lutte peu consciente peut-être, mais qui témoigne d'impressions, à la fois *simultanées et diverses* en différentes parties de la Grèce, sans la connaissance desquelles on ne peut se faire une juste idée de l'état des esprits.

A Corinthe et en Argolide, nous trouvons d'autres images de Zeus à épithètes significatives. Il y avait, en effet, à Corinthe² trois statues : une sans nom spécial, une de Zeus *Hypsistos* et une de Zeus *Chthonios*; en d'autres termes, si nous les groupons ensemble en les expliquant l'une par l'autre, Zeus maître du monde entier, maître du monde céleste et maître du monde infernal. L'idée de la puissance souveraine, qui n'était nulle part explicitement niée, l'emporte donc ici sur celle de la division de la puissance divine. Nous ne savons à quelle époque remontait cette triple représentation, mais nous allons retrouver ailleurs la même doctrine.

La date, qui nous manque ici, n'est pas ignorée pour deux autres statues de Zeus, élevées, non plus à Corinthe, mais à Argos, sur une des voies sacrées de Héra. L'une est la statue de Zeus *Milichios*, œuvre de Polyclète, et par conséquent érigée

¹ Δῆλα δὲ πᾶσι τὴν πεπρωμένην μόνῳ οἱ πείθεσθαι καὶ τὰς Ὀρας τὸν Θεὸν τοῦτον νέμειν εἰς τὸ δέον (Paus., *Attica*, XL, 3). Cela est fort significatif.

² Paus., *Corinthiaca*, II, 7. L'auteur nous dit que ces statues n'étaient pas renfermées dans un temple (ἐν ὑπαίθρῳ, et non ἐν ὑπαίθρῳ τινὶ ἱερῷ).

vers la seconde moitié du v^e siècle; elle avait eu pour objet l'expiation (*vide supra*) de troubles civils¹. C'est au iv^e qu'appartenait la statue d'airain de Zeus Néméios, si réellement elle était l'œuvre de Lysippe, comme le rapporte Pausanias². L'auteur cite encore deux *xoana* de Zeus à Mycènes, l'un de Zeus Larisséen, c'est-à-dire adoré sur l'acropole pélasgique³, l'autre avec *trois yeux*, qui probablement exprimaient ou avaient exprimé le gouvernement du ciel, de la terre et de l'enfer, et qui par conséquent font penser aux trois statues de Corinthe. L'antiquité de ces monuments est garantie ici⁴ par leur caractère archaïque. J'ignore à quel siècle remontait l'autel de Zeus Sthénios, à Troézène⁵; mais peu importe, car cette épithète convenait au Zeus de toutes les cités et de toutes les époques.

Nous ne pouvons nous éloigner du Zeus Argien et de Polyclète sans nous arrêter devant la figure de Héra, l'épouse du souverain des dieux, la déesse d'Argos, dont ce grand sculpteur fixa le type: Athènes ne nous avait pas donné l'occasion de nous y arrêter. Héra, dans l'*Iliade*, se montre surtout comme animée de la haine féroce du Grec contre le barbare, et, dans Euripide, comme affolée par une jalousie furieuse. Sans doute, elle est partout et toujours l'épouse fidèle d'un époux infidèle; mais elle l'est passivement pour ainsi dire; jamais, dans la littérature du siècle d'or, elle n'excite un véritable intérêt; jamais on ne voit chez elle la tendresse ni le dévouement; jamais elle ne fait un sacrifice au devoir. Mais au moment où va s'ouvrir le iv^e siècle, Héra devient, grâce à Polyclète⁶, ce qu'elle avait été

¹ Paus., *Corinthiaca*, XX, 1.

² *Ibid.*, XX, 3.

³ *Ibid.*, XXIV, 4.

⁴ Ou, si c'étaient des répliques, l'anti-

quité de leurs modèles, dans le même lieu.

⁵ Paus., *Corinthiaca*, XXXV, 7.

⁶ Voir de Ronchaud, *Phidias, sa vie et ses ouvrages*, p. 345.

par exception ailleurs, nous le verrons tout à l'heure, le type de la matrone, comme Junon chez les Romains.

La ville qui fut par excellence celle de la tradition exclusive en politique et celle de l'isolement économique et intellectuel, Sparte, nous offre aussi des exemples de la persistance des types divins, en matière de doctrine. Zeus y était adoré, sur l'*Agora* ou près de l'*Agora*, sous le nom de *Zeûs áγopaῖος*¹; mais il l'était dans un *hiéron commun à lui et à la Terre*, ce qui semble réunir dans ce dieu les caractères de divinité *sociale* et de divinité *cosmique*, caractères entre lesquels on peut hésiter au sujet du temple de Zeus *Cosmétès*² qui se trouvait aussi à Sparte, et que peut-être avait réunis la pensée des fondateurs de cet édifice.

La date de celui-ci n'est pas indiquée, non plus que celle du temple de Zeus *Soter* à Épidaure-Liméra³; mais cette dernière épithète du dieu souverain était assez fréquente dans le Péloponèse⁴. Il y a donc toute apparence qu'elle appartient à des époques diverses et qu'elle ne correspond pas uniquement à des circonstances locales, ou du moins que celles-ci se réfèrent à l'idée générale et persistante d'un Zeus bienveillant. Pausanias regarde comme désignant le même dieu la qualification d'*Agathos Théos*, en parlant d'un temple élevé sur la route du Ménale⁵. Elle rappelle d'ailleurs la formule I. O. M., si connue dans l'épigraphie latine.

Il y avait aussi des temples de Héra chez les Lacédémoniens; mais Pausanias signale une particularité qu'il est indispensable

¹ Paus., *Laconica*, XI, 7-8.

² *Ibid.*, XVII, 4.

³ *Ibid.*, XXIII, 6.

⁴ A Argos (Paus., *Corinthiaca*, II, 20), à Trazène (*ibid.*, 21), à Mantinée (*Arcad.*, IX, 1), à Mégalopolis (*ibid.*, XXX, 5); et

aussi à Thespies, dans l'Hellade propre (*Bœot.*, XXVI, 5), une statue de Zeus Saotès.

⁵ Paus., *Arcadica*, XXXVI, 3. Il est possible cependant que Pausanias obéisse là à une tendance philosophique.

de relever ici. Dans le temple de Héra *Hyperchiria*, bâti par l'ordre d'un oracle lors d'une inondation de l'Eurotas, se trouvait un *xoanon* d'*Aphrodite Héra*¹, à laquelle les mères sacrifiaient lors du *mariage* de leurs filles. La forme de *xoanon* donnée à une statue suppose, je le répète, une origine très ancienne, l'exemplaire qui existait sous l'empire romain fût-il une réplique; et l'on voit que cette tradition se rapporte au culte de Héra comme déesse du mariage et de l'amour légitime; il n'est pas surprenant d'ailleurs que l'austérité spartiate se fût attachée plus particulièrement à lui donner ce caractère.

On sait que Zeus était la divinité favorite des Éléens, et que Phidias avait donné chez eux à l'image de ce dieu un caractère de grandeur tout homérique; mais les détails accumulés par Pausanias nous permettent d'aller plus loin. Le dieu était adoré là sous des noms très divers. L'autel de Zeus *Areios* ou *martial* remontait, disait-on, aux temps héroïques, pour ne pas dire mythologiques²; autrement dit, le culte de Zeus comme arbitre des combats y était immémorial, et il a subsisté jusqu'aux derniers temps de l'histoire grecque. A la même antiquité remontait le culte de Zeus *Herkeios*³, gardien de la limite des héritages (*Jupiter Terminalis*); et nous savons que Zeus était aussi adoré sous ce titre chez les Athéniens⁴. Zeus *Chthonios* et Zeus *Hypsistos*, que nous avons vus ailleurs, se retrouvent encore chez les Éléens⁵, qui avaient aussi un Zeus *Katharsios*⁶ (purificateur). Cette dernière fonction ne lui convenait qu'à moitié (et pour une bien petite moitié) d'après les traditions mythologiques; et il est même probable qu'il ne faut attacher ici à ce mot que l'idée

¹ Paus., *Laconica*, XIII, 2.

² Paus., *Eliaca priora*, XIV, 5.

³ Id., *ibid.*

⁴ Voir Isée (*Héritage de Kiron*), passage

cité par Oscar Band, *ubi supra*, chap. iv.

⁵ Paus., *ubi supra*, XIV, 5, et XV, 4.

Pour Corinthe, *v. supra*.

⁶ *Ibid.*, XIV, 5.

très hellénique de purification rituelle. Mais on se retrouve dans la tradition vraiment homérique devant l'autel d'un dieu *Mæragétès*, que Pausanias n'hésite pas à identifier avec le souverain des dieux. « Il est évident, dit-il, que c'est une épithète de Zeus qui *sait* tout ce que les Mœres accordent aux hommes et tout ce qu'elles ne déterminent pas à leur égard (*ὄσα μὴ ἀέπρωται σφισι*). Un grand autel des Mœres se trouve tout près de là¹. » Point de date ici, il est vrai; mais, dans les bas temps, les Mœres n'avaient pas de *guide*; ce titre de Zeus ne doit donc pas lui avoir été donné à une époque postérieure à celle que nous étudions ici ou plutôt elle était bien plus ancienne. Nous avons vu déjà que ce caractère appartenait au Zeus de Mégare; il appartenait aussi au même dieu sur le Ménale, en Arcadie². Pausanias, trop éloigné de la tradition antique, a changé l'idée de *conduire* en celle de *connaître*.

Nous en savons donc assez pour reconnaître un fait important: c'est que le caractère très anthropomorphique qui appartient à Zeus dans la tradition courante des temps historiques (et même auparavant) n'avait pas fait entièrement disparaître la tradition d'après laquelle ce dieu, maître universel, possédait l'universalité des attributions et des puissances divines. De même, quand nous arriverons à l'Égypte, nous reconnaitrons deux courants, l'un plus spiritualiste, l'autre plus matérialiste, se maintenant sans se mêler assez pour se confondre, et arrivant ainsi jusque dans les bas temps de son histoire.

C'était, ce me semble, surtout au sujet du Zeus d'Élis qu'il convenait d'insister sur la portée de cette multiplicité d'épithètes, parce que l'affluence fréquente de la Grèce entière, à l'occasion des jeux Olympiques, devait, dans une certaine me-

¹ *Eliaca priora*, XV, 4; cf. *supra*, p. 366-367. *Σφισι* peut aussi se rapporter aux Mœres; mais le sens est le même au fond. — ² Paus., *Arcadica*, XXXVII, 1.

sure, faire pénétrer et maintenir dans l'esprit de tous les peuples grecs cette pensée d'une multiplicité indéfinie de fonctions pour un même dieu. Nous avons déjà vu que non seulement la diversité mais les contradictions, en matière de doctrines religieuses, n'effarouchaient nullement la Grèce. Outre la gravité intrinsèque de ce fait, il a une importance spéciale pour l'objet des présentes recherches, puisque les Grecs, qui déjà se trouvent en contact avec quelques populations orientales, vont brusquement et largement étendre des relations intimes avec des religions qui diffèrent entre elles et de la leur non seulement par les détails, mais par l'esprit, et qu'ils ne s'en effaroucheront guère.

Quant à Héra, son temple d'Élis était fort honoré; c'est là que se trouvait le fameux coffre de Kypsélos; c'était à ce temple qu'était attaché le collège des *Seize Femmes*, et, par exception, il contenait une figure de Zeus à côté de Héra : Zeus debout, Héra assise¹. Mais on ne peut dire, en général, qu'elle partageât le rang de divinité souveraine. On peut même observer que Preller n'interprète pas le mot *Téleia*, en parlant d'elle, comme il interprétait le mot *Téleios* en parlant de son époux : « conduisant tout vers le mieux² ». Pour Pausanias, la Héra *Téleia*, adorée près de Mégalopolis³, adorée aussi par les Platéens, qui lui avaient fait sculpter une statue par Praxitèle⁴ et par conséquent au IV^e siècle, c'était essentiellement la matrone, l'être dont le mariage constitue la fin.

¹ Paus., *El. priora*, XVII, 1; cf. XVI-XX. Et voyez Weniger, *Ueber das Kollegion der XVI Frauen und den Dionysosdienst in Elis*.

² Preller, *ubi supra*, p. 106, 112. Cf. 98.

³ Paus., *Arcad.*, XXXI, 6. Zeus *Téleios*

était adoré, dans la cité de Tégée, sous la forme d'un bloc quadrangulaire, *ἀγάλμα τετράγωνον* (Paus., *Arcad.*, XLVIII, 4). C'était donc un culte fort ancien, conservé jusqu'au temps de l'empire romain.

⁴ Paus., *Bœotica*, II, 4.

§ 3.

NÉMÉSIS, LES ÉRINYES ET TYCHÉ.

Telles étaient donc les idées alors répandues dans les différentes contrées de la Grèce, au sujet du souverain de l'Olympe et de son épouse. Mais si l'on veut se rendre un compte exact de la manière dont le gouvernement du monde moral et physique était conçu dans ce pays aux temps historiques, il faut compléter ces données par d'autres faits et d'autres considérations; et d'abord il faut tenir compte du rôle de Némésis.

Adorée à Rhamnonte, en Attique¹, elle y avait un temple dont il subsiste encore quelques restes. Deux écrivains qui s'en sont occupés de notre temps, un mythologue et un archéologue², sont d'accord pour en rapporter la construction au siècle de Phidias; ils sont d'accord aussi pour considérer la ruine voisine comme un débris d'un temple plus ancien, dédié à la même déesse et ruiné lors de l'invasion des Perses. Ce culte était donc notablement antérieur au iv^e siècle, et il fut conservé au moins pendant toute la belle époque de l'histoire grecque, plus tard même, puisque Pausanias mentionne ce temple comme existant. Il appartient donc au temps qui nous occupe.

Némésis, dont le nom est à la fois un nom commun et un nom propre, suggère par cela même l'idée d'une abstraction représentant, comme l'antique *Μοῖρα*, mais avec plus de précision, l'exercice d'une puissance souveraine, puissance, à la fois équitable et jalouse, qui châtie l'orgueil des mortels, mais qui est aussi, en thèse générale, l'ennemie de leur puissance et de leur bonheur, quand ceux-ci dépassent certaines limites. Je n'ai pas à reprendre une étude faite avec tant de talent par M. Tour-

¹ Paus., *Attica*, XXXIII, 2, 3, 6, 7. — ² Voir Tournier, *Némésis et la jalousie des dieux* (1863), p. 267-277; Hittorf, *Antiquités inédites de l'Attique*, p. 45-52.

nier dans le volume auquel je renvoyais tout à l'heure. Je me bornerai à faire remarquer après lui que, si dans Pindare¹ et, un peu après, dans l'*Électre* de Sophocle, Némésis est personnifiée, ni Eschyle² ni même Hérodote, dans l'œuvre de qui elle joue un rôle important³, n'en font un être anthropomorphique proprement dit; en d'autres termes, cette conception paraît avoir flotté alors entre le sens abstrait et le sens mythologique.

Mais l'idée fondamentale de son rôle est la même, à six siècles de distance, dans Hérodote et dans Pausanias⁴; cette idée s'était donc maintenue constamment dans la race hellénique, car ici le périégète ne fait pas une citation : il expose la croyance du pays. Qu'elle soit un attribut de Zeus, ou qu'elle ait une existence distincte, Némésis exprime un des aspects sous lesquels les Grecs concevaient les relations entre la divinité et le genre humain. La popularité de la composition patriotique d'Hérodote, qui a tant insisté sur cet objet, contribua peut-être à populariser encore plus cette conception.

Entre Némésis et les Érinyes l'analogie était grande. Le nom d'Érinye se trouve déjà dans Homère, avec un caractère qui rappelle fort celui des *Déeses Vénérables* de l'Attique, comme celui des Euménides de Sicyone, que Pausanias leur assimile complètement⁵ et dont le culte, dans cette cité, était identique à celui des Mères⁶. Cette assimilation populaire, ce culte propitiatoire sont contradictoires avec l'idée métaphysique d'un inflexible et aveugle destin; elle doit être antérieure.

Les Érinyes, dit M. Prusinowski⁷ (et il cite à la fois Héraclite, Eschyle, Plutarque, c'est-à-dire des siècles bien divers de l'an-

¹ Voir Tournier, p. 122-127.

² Id., p. 128-141.

³ Id., p. 142-165.

⁴ Ἡ θεὸς μάλιστα ἀνθρώποις ὑβριστὰς

ἐστὶν ἀπαράιτητος (*Attica*, XXXIII. 2).

⁵ *Corinth.*, XI, 4.

⁶ Id., *ibid.*

⁷ *De Erinæa religione apud Græcos*, § 3.

tiquité classique), châtaient les violateurs de l'ordre divin. Elles se servaient pour cela et des remords, d'après Eschyle et Sophocle, et aussi de l'action des lois humaines¹. M. Prusinowski n'admet pas que leur mission fût limitée, comme on l'a dit, au châtement de certains crimes déterminés, spécialement la violation des devoirs de la famille et de l'hospitalité. Il invoque, pour soutenir son opinion, le témoignage du théâtre athénien; cependant ce témoignage s'applique au châtement du mépris de la volonté divine, et il ne faut pas oublier que, pour la plupart des Grecs, les lois de cette volonté ne s'appliquaient pas à toutes les violations de la morale; il ne faudrait donc pas, à la suite du docte Polonais, trop étendre l'idée de la justice divine chez les Grecs.

Maintenant que dire de la *Fortune* (Tyché)? Les Grecs du v^e et du iv^e siècle lui accordaient-ils une personnalité distincte, une puissance réelle et même dominante sur les événements humains?

Pausanias dit² qu'elle était adorée en Messénie, qu'elle y avait un temple et une statue *antique* dans la petite ville de Phares, et que Bupalos, *artiste antérieur à Pindare*, l'avait, le premier, disait-on, représentée avec le *polos* sur la tête et la corne d'Amalthée à la main, pour exprimer son action dans le monde. Mais quel sens précis les contemporains de Bupalos lui attribuaient-ils? Quel sens métaphorique ou théologique lui attribuait Pindare lui-même, quand il l'appelait Phérépolis³? C'est ce qu'il paraît, si l'on s'en tient à ces données-là, fort difficile de déterminer; mais nous allons revenir à Pindare. Pausanias⁴ appelle *très ancien* un temple de Tyché situé sur

¹ Prusinowski, *De Erinea religione apud Græcos*, p. 5 et 6. Il n'est pas question des Enfers.

² *Messenica*, XXX, 3-4.

³ *Ibid.*

⁴ *Corinthiaca*, XX, 3.

l'ancien territoire de Mycènes, et par cette expression il ne peut entendre assurément des temps postérieurs à la conquête macédonienne ni même aux guerres médiques. Enfin, Tyché avait, en Élide, un *xoanon acrolithe*¹ dans le portique de son temple.

D'autre part, Preller² fait remarquer que, dans l'hymne homérique à Déméter comme dans la Théogonie hésiodique, Tyché est le nom d'une Océanide, et que le vieux poète Alcman³ en fait une *sœur d'Eunomia* et de *Pitho*, une fille de *Prometheia*, et par conséquent une divinité d'ordre intellectuel et moral. Il rappelle encore que, d'après Pausanias⁴, Pindare la désignait comme une des Mœres, la plus puissante de toutes; enfin qu'il la désigne (ainsi que nous l'allons voir), dans la XII^e Olympique, comme *fille de Zeus Éleuthérios* et la surnomme *Soteira*.

Ceci nous donne de Tyché, depuis les temps antiques jusqu'au siècle d'or de la littérature hellénique, une idée fort différente de la Fortune-Hasard, de la capricieuse aveugle, qui joue un si triste rôle dans la littérature gréco-latine; rien ne nous donne lieu de penser que cette dernière doctrine existât au temps d'Alexandre. Une idée tout opposée est au contraire attachée au nom de Tyché, dans les vers que Pindare lui adresse et que Pausanias rapproche d'un culte achéen⁵: « Je t'en supplie, *fille de Zeus Éleuthérios*, *Tyché salutaire*, garde la vaste Himéra. C'est par toi que sont dirigés sur la mer les rapides navires, et sur la terre les combats tumultueux, les assemblées délibérantes; souvent les espérances des hommes s'agitent, s'exaltent, s'abattent par des mensonges exaltés. Nul mortel n'a reçu des dieux une garantie sûre des actes futurs; la science de

¹ *Eliaca poster.*, XXV, 4. — ² *Ubi supra*, p. 334-335. — ³ Renvoi à Plutarque, *De la fortune des Romains*, 4. — ⁴ *Achaica*, XXVI, 3. — ⁵ *Ubi supra*; Pind., *Ol.* XII.

*l'avenir est aveugle*¹. Les hommes sont souvent déçus de leur joyeuse attente et se heurtent à de cruels tourments. Ils échangent en peu de temps le bonheur contre un abîme de maux. » Cette fille de Zeus, maîtresse du monde, n'est-ce pas, comme Mœra, la personnification des desseins de Zeus?

§ 4.

ATHÉNA.

Il est une divinité qui est généralement considérée comme étant la personnification de la sagesse, comme le symbole de l'intelligence divine. C'est à ce titre sans doute qu'elle est dite sortie du cerveau de Zeus; c'est manifestement à ce titre qu'elle figure dans la Théogonie hésiodique : Zeus absorba dans ses entrailles sa première épouse, Métis (l'Intelligence), tandis qu'elle était enceinte d'Athéné, « afin que sa jeune épouse, cachée en lui-même, lui révélât la connaissance du bien et celle du mal. » Si l'Athéné de l'*Iliade* est une déesse guerrière, si elle n'a jamais abandonné ce caractère dans les productions de l'art hellénique, si elle est déesse Poliade et *Promachos* dans l'acropole d'Athènes², *Poliouchos* à Sparte³, Poliade aussi à Tégée⁴ et à Mégalopolis⁵ (fondée au iv^e siècle, ne l'oublions pas), si un *xoanon* de Trœzène portait le nom d'Athéna *Sthénia*⁶ (la vigoureuse), si enfin on trouve à Platées un hiéron d'Athéna *Areia*⁷, cette tradition incontestable, et dont on ne concevrait pas même la disparition en présence de la popularité d'Homère, n'a pas empêché la formation de l'autre aspect de la déesse, pacifique et industrielle,

¹ Tel est probablement le sens primitif du bandeau de la Fortune.

² Paus., *Attica*, XXVI, 7, XXVIII, 2.

³ Paus., *Lacon.*, XVII, 3.

⁴ Paus., *Arcad.*, XLVII, 4.

⁵ *Ibid.*, XXXI, 6.

⁶ Paus., *Cor.*, XXXII, 4.

⁷ Paus., *Bœot.*, IV, 1.

26 ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES. [378]
conception qui était répandue aussi et largement répandue en Grèce.

D'abord, à Athènes même, au centre du mouvement intellectuel de la Grèce, Athéna *Ergané* (travailleuse) figurait sur l'Acropole¹. Ce culte existait aussi en Arcadie², ainsi que celui d'Athéna *Méchanitis*³ (industrielle); il existait même à Sparte⁴, et aussi à Élis⁵, car Pausanias donne cette attribution à l'Athéna chrysléphantine de cette ville, œuvre de Phidias. Quant à l'image d'Athéna consacrée à Thèbes par Thrasybule et ses compagnons, après le renversement des Trente, ainsi que celle d'Héraklès, dans le temple de celui-ci⁶, on peut y reconnaître ou la déesse de la valeur ou celle de l'habileté guerrière.

La déesse était de plus honorée chez les Athéniens pour leur avoir donné l'olivier, dont la culture était si précieuse et si répandue dans leur pays, et par conséquent une des sources les plus importantes de leur industrie. Ajoutons encore que l'idée morale de l'Athéna Parthénos avait donné leurs dénominations aux plus belles œuvres de l'architecture et de la sculpture, chez le peuple artiste par excellence. Mais il est un autre aspect de la déesse, moins connu et cependant digne d'attention, c'était celui de l'Athéna *Aléa*.

Il paraît propre au Péloponèse, mais on l'y trouve en plusieurs endroits : d'abord sur la route d'Amicyles à Thérapié⁷, puis près de Stymphale⁸, et enfin chez les Tégéates⁹, dans ce temple, un des plus beaux de la péninsule, que Scopas éleva précisément dans le siècle que nous cherchons à étudier¹⁰.

¹ Paus., *Att.*, XXIV, 3.

² Paus., *Arcad.*, XXXII, 3.

³ *Ibid.*, XXXVI, 2.

⁴ Paus., *Lacon.*, XVII, 4.

⁵ Paus., *Eliaca poster.*, XXVI, 2. Cf. de Ronchaud, *Phidias*, p. 171-172.

⁶ Paus., *Bœot.*, XI, 4. C'étaient des œuvres d'Alcamène.

⁷ Paus., *Lacon.*, XIX, 7.

⁸ Paus., *Arcad.*, XXIII, 1.

⁹ *Ibid.*, XLVII, 1.

¹⁰ Ulrichs, *Skopas*, p. 12-15.

Aléa veut dire la *tiède*. Preller en cherche l'explication dans la conception du ciel éthéré¹; il croit que cette déesse représente la plus haute puissance de la nature et réunit en elle-même la conception de Zeus et celle de Héra². C'est peut-être un peu forcé; mais on ne peut méconnaître ici un attribut physique, d'autant plus qu'ailleurs, dans le Péloponèse encore, à Morthone, en Messénie, la déesse présidait aux vents avec l'épithète d'*Anémotis*³, soit qu'on l'invoquât ainsi comme présidant à la navigation, soit qu'on l'implorât contre les ouragans dévastateurs des moissons. *Aléa* serait, en ce cas, une déesse tutélaire des campagnes, mesurant l'effet des saisons. Ceci rappelle ces vers de Racine, dans le premier chœur d'*Athalie* :

Il donne aux fleurs leur aimable peinture,
Il fait naître et mûrir les fruits;
Il leur dispense avec mesure
Et la chaleur des jours et la fraîcheur des nuits.

Athéna réunirait ainsi des attributions très diverses, qui en feraient une providence universelle, idée qui s'accorde assez bien avec le caractère de sa légende.

Mais ces cultes variés et répandus à travers la Grèce ne s'adressent point à une déesse de la *sagesse* proprement dite; si l'on en trouve l'indication vague dans la Théogonie et dans l'*Odyssée*, telle ne fut pas, telle ne fut nulle part la tradition hellénique constatée par les monuments de l'art. Cette idée n'est point contredite par les anciens, parfois on en approche, mais on ne retrouve pas chez eux la Minerve de Fénelon. Il n'est donc *pas possible* de reconnaître *nettement* dans la popularité du culte d'Athéna une idée populaire de l'identification de la sagesse avec le sentiment religieux; telle n'était pas la tradition de la Grèce, telle n'était pas sa pensée.

¹ *Griech. Mythol.*, I, 133. — ² *Ibid.*, I, 124. — ³ Paus., *Messen.*, XXXV, 5.

Cependant il importe de noter ici le culte de l'*Athéna Pronoia* à Delphes¹. L'importance des cultes delphiques, célébrés par une ville que fréquentaient, dans un but religieux, tous les peuples de la Grèce, ne nous permet d'en omettre aucune particularité, du moins de celles qui pouvaient influer sur l'esprit du pays; ma tâche est d'ailleurs ici grandement facilitée par la dissertation de Wieseler : *Die Delphische Athena* (1845).

Il est impossible de nier, après l'avoir lue, que les deux expressions *Pronaia* (ou *Pronaos*) et *Pronoia* aient été réellement et *simultanément* employées dans l'antiquité comme épithètes de cette déesse à Delphes : la première surtout au iv^e siècle et la seconde au v^e, si l'on en juge d'après les témoignages provenant de ces deux époques.

L'une de ces épithètes appartenait à une statue placée dans l'enceinte du téménos d'Apollon, l'autre à un sanctuaire situé ailleurs. La faveur qui peut avoir été donnée dans le iv^e siècle, du moins à Athènes, à la mention d'*Athéna Pronoia* exprime-t-elle un mouvement des esprits vers une assimilation de la déesse à la *Providence* divine? Cette idée se présente naturellement; néanmoins il est difficile de s'y attacher *défnitivement*, si l'on considère que les très rares documents anciens où l'on cherche à expliquer cette dénomination la rapportent tous à quelque trait de la légende mythologique.

§ 5.

APOLLON ET ARTÉMIS.

Athéna Pronaos nous a conduits à l'entrée du temple de Delphes; pénétrons-y maintenant et cherchons à nous rendre

¹ Paus., *Phocica*, VIII, 4.

bien compte de l'impression que pouvaient produire, chez les Grecs du temps d'Alexandre, la conception et le culte d'Apollon.

Malgré l'immoralité d'une partie de sa légende, Apollon possédait en Grèce une certaine noblesse d'attributions. Il était le dieu de la poésie et de la musique; il remédiait aux maux soit de l'ordre physique, comme dieu de la médecine, soit de l'ordre social ou de l'ordre domestique, par les oracles qu'il rendait. Sauf l'imperfection de l'art primitif, ses traits et son attitude furent toujours nobles et gracieux. Plus que toute autre divinité de la Grèce, il exprimait la culture intellectuelle, et il y présidait avec Dionysos dans la société hellénique. Le souvenir de ses oracles se mêlait aux traditions patriotiques; ses prêtres avaient (ou avaient eu) un crédit immense. Maintenant, jusqu'à quel point ces faits incontestables ont-ils influé sur le maintien ou le progrès de la civilisation?

Avant tout, il convient de noter que l'Apollon adoré au temps d'Alexandre et aussi au temps de Périclès diffère sensiblement de l'Apollon d'Homère. Il est devenu purement hellénique, tandis que, dans l'Iliade, il était moins grec qu'asiatique¹, moins séduisant que formidable; d'autre part, il a pris un caractère physique plus accentué, non seulement par ses aventures mythologiques, mais par son identification avec le dieu Soleil, identification qui n'était pas connue d'Homère². Mais, chose singulière, elle n'a pas atténué son anthropomorphisme. Il dirige quotidiennement le cours de l'astre, mais il le dirige comme

¹ Voir Alexandre Bertrand, *Essai sur les dieux protecteurs des héros dans l'Iliade*, II, 2. Apollon n'a pas partout perdu ce caractère.

² Voir l'Iliade, III, 276-278; XVIII, 239-242; XIX, 177, 252-260; et l'Odyssée, XI, 106-125; XII, 127-130, 261-

276, 342-347, 374. Pour un dieu Hélios distinct dans la Grèce historique, voir Pausanias, *Corinthiaca*, IV, *Laconica*, XXVI, *Arcadica*, XXXI, et pour ses représentations sur des vases d'époques diverses, Gerhard, *Ueber die Lichtgottheiten auf Kunst-Denkmalern*.

conducteur d'un char à travers les régions éthérées, et non comme absorbé dans le disque solaire. Il domine et vivifie le monde; mais, en même temps, il donne à la société humaine son plus gracieux caractère. A ce titre, il est essentiellement le dieu des Hellènes; il n'est plus seulement le dieu spécial des Doriens, s'il l'a réellement été jamais. Il exprime la vraie nature de cette civilisation grecque dont l'épanouissement a inspiré à M. Beulé cette expression ravissante : « Les Grecs n'ont point inventé l'art, ils ont inventé la beauté ¹. »

Mais la vie publique de la péninsule hellénique, Apollon la dirige-t-il au v^e et au iv^e siècle? L'oracle de Delphes en est-il le centre moral? Cet oracle est consulté souvent; mais on n'a pas assez remarqué qu'il ne donne que de seconde main la direction ou les prédictions qu'on lui demande. Apollon n'est pas proprement l'auteur des réponses promulguées à Delphes; lui-même, dans le grand hymne homérique à Hermès ², les rapporte à son père Zeus. Seulement, il ne faut pas oublier que, d'après l'immense majorité des témoignages, les populations et les gouvernements s'adressaient bien à Apollon lui-même, ou tout au moins ils ne mentionnent pas son rôle d'intermédiaire; le polythéisme mythologique avait bien pris possession des esprits; il était partout manifeste; seulement l'idée de la souveraineté suprême de Zeus n'était pas doctrinalement niée. Telle est, je le répète, la nuance qu'il ne faut pas oublier quand on veut se rendre compte des rapprochements et des contrastes à établir entre les croyances des Grecs et celles des peuples qu'ils vont conquérir à la suite d'Alexandre.

Quant à la question de l'influence effective et durable de l'oracle d'Apollon sur l'esprit public de la Grèce, M. Bouché-

¹ *L'art grec avant Périclès*, 2^e partie, chap. II (p. 314). — ² Vers 532-540.

Leclerc fait observer, dans son grand ouvrage sur la *Divination dans l'antiquité*, que le sacerdoce delphique n'a jamais cherché sérieusement à en faire usage pour élever le sens moral du pays¹; on peut même ajouter que le cycle des fêtes delphiques se rapporte plutôt au caractère astronomique, reconnu au dieu de ce temple dans les temps purement historiques de la Grèce, qu'à ses attributions intellectuelles². La migration annuelle du dieu au pays des Hyperboréens n'exprime que la variation des saisons; et je ne vois pas que, dans les différentes parties de la Grèce, la nature et les détails de son culte aient eu pour objet d'en faire un moteur du progrès intellectuel ou moral, bien qu'il soit *Ἀλεξίκακος* dans l'Élide³, *Ἐπικουρίος* en Arcadie⁴, dans ce temple de Phigalie qui fut une des merveilles artistiques des temps que nous étudions⁵.

Au personnage d'Apollon se rattache celui d'Artémis, sa sœur, considérée aussi comme divinité de la lumière, non plus du soleil, mais de la lune, l'astre mélancolique; Artémis est d'ailleurs vierge; et, à ce double titre, un Celte (un Celte de nos jours au moins) pourrait la regarder comme présidant à une vie chaste et poétique. Cette impression n'a pas été tout à fait étrangère à la Grèce, témoin l'Hippolyte d'Euripide; mais il n'est pas possible d'admettre que la race hellénique ait marché dans cette voie, ni même qu'elle ait considéré la pudeur comme chose profondément religieuse, malgré le célibat obligé de certaines prêtresses. Artémis ne défend pas Hippolyte contre une déesse qui veut châtier en lui une chasteté exceptionnelle; et elle ne promet au héros nulle récompense dans l'autre vie,

¹ Tome III, p. 144, 152-157.

² Voir Petersen, *Der Delphische-Festzyclus*. L'auteur signale cependant la purification du dieu après la mort de Python.

³ Paus., *Eliaca poster.*, XXIV, 5.

⁴ Paus., *Arcad.*, XXX, 2.

⁵ Voir de Ronchaud, *Phidias*, p. 201, 361-364, et surtout les dessins de l'expédition de Morée, t. II, planches 8, 20-22 et 25.

mais seulement de longs honneurs sur la terre. Enfin et surtout, les détails qui nous font connaître l'extension du culte d'Artémis ne le présentent presque nulle part comme ayant pour objet la glorification et le maintien de qualités de l'ordre moral. Artémis est considérée comme déesse de la chasse, comme déesse des bois; et c'est bien là, du moins en partie, le principe du culte que lui a voué le jeune héros d'Euripide. Elle portait le titre d'*Agrotéra*¹ dans la patrie du poète (en Attique), dans le bourg de Brauron; une tradition y assimilait nettement à Artémis la divinité farouche dont Iphigénie avait dérobé l'image à l'autel sanglant des Tauriens²; il en était de même à Hermione, dans le Péloponèse³; l'Artémis *Agrotéra* était aussi adorée à Égire⁴. Ailleurs Artémis était adorée comme libératrice ou protectrice, *Soteira*; mais c'était là une dénomination applicable à toute divinité non absolument, non constamment malfaisante, à laquelle on attribuait tel ou tel bienfait local. A Mégare, c'était un souvenir d'un épisode de la guerre médique⁵; à Trœzène, ce titre se référait à un récit concernant Thésée, vainqueur d'un fils de Minos⁶; elle portait aussi ce titre à Pagæ (en Mégaride)⁷, en Laconie⁸ et à Pellène⁹. L'Artémis *Agoreia*, consacrée dans l'*altis* de Pise, devait être une divinité poliade, comme le Zeus Agoraios de la même ville¹⁰. Mais *Laphria* (qui fait du butin) était, à Patras, l'épithète caractéristique de cette déesse¹¹. Notons enfin l'Artémis *Hymnia*, commune aux habitants de Mantinée et d'Orchomène¹²; c'est, à ma connaissance,

¹ Paus., *Attica*, XIX, 7.

² *Ibid.*, XXXIII, 1.

³ Paus., *Corinth.*, XXXV, 2.

⁴ *Achaica*, XXVI, 2. — Cf. *Arcadica*, XXXII, 3.

⁵ Paus., *Attica*, XL, 2.

⁶ *Ibid.*, XLIV, 7.

⁷ Paus., *Corinth.*, XXXI, 1. — Cf. *Arcadica*, XXX, 5.

⁸ Paus., *Lacon.*, XXII, 9.

⁹ Paus., *Achaica*, XXVII, 1.

¹⁰ Paus., *El. pr.*, XV, 3.

¹¹ Paus., *Achaica*, XVIII, 6.

¹² *Arcadica*, XIII, 1.

la seule épithète qui associe cette déesse aux attributions artistiques de son frère. C'était d'ailleurs par exception qu'ils étaient représentés ensemble sur un des frontons de Delphes : un groupe des divinités de la lumière n'était pas chose ordinaire en Grèce.

§ 6.

APHRODITE ET ÉROS.

La nature du culte d'Aphrodite, la forme et l'objet précis de cette adoration constituent un des points les plus importants à connaître pour distinguer, aux différentes époques de l'histoire des Grecs, la manière dont leur religion et leur morale pouvaient se pénétrer ou se contredire. Nous avons vu comment Euripide avait opposé Aphrodite à Artémis, et cet exemple nous apprend d'une manière saisissante à quel point l'on pouvait, sans choquer le peuple athénien, représenter la déesse de Corinthe comme emportée, pour venger sa puissance dédaignée par la chasteté d'Hippolyte, jusqu'à amener la machination la plus scélérate et *la plus vile*.

Mais, si cet épisode jette un jour lugubre sur la question, il ne l'épuise pas à beaucoup près; et Aphrodite est un des personnages sur lesquels les renseignements épars dans Pausanias, quelque sommaires qu'ils soient, nous font le mieux connaître les variations que les temps et les lieux ont apportées, dans la Grèce antique, à une conception identique au premier aspect.

Disons tout d'abord que ces variations n'ont pas consisté dans un mouvement de succession uniforme et régulier. Nous avons déjà vu que les Grecs, en adoptant pour un type une interprétation en contradiction, même formelle, avec une autre, ne faisaient pas disparaître celle-ci. Pausanias nous montre

des conceptions antiques d'Aphrodite, fort différentes entre elles et de l'Aphrodite classique, subsistant encore sous l'empire romain, et par conséquent ayant été maintenues dans les siècles intermédiaires : l'Aphrodite céleste, l'Aphrodite guerrière, l'Aphrodite de la concorde et même l'Aphrodite des bonnes mœurs.

Les Athéniens avaient un temple d'*Aphrodite Uranie*, qu'ils disaient être la plus ancienne des *Mæres*¹. C'était là évidemment une divinité cosmique, et il en était de même de la déesse du même nom dont le temple, déjà en ruine au temps de Pausanias, se trouvait en Élide². En ruine, depuis quand ? Nous l'ignorons, mais il est certain que, dans la même contrée, Aphrodite Uranie était encore adorée au v^e et au iv^e siècle, puisqu'on y voyait sa statue chrysléphantine, œuvre de Phidias lui-même³; il me semble d'ailleurs que les œuvres de ce genre ne furent plus fabriquées nulle part à partir du iv^e siècle. Et une autre Aphrodite Uranie se trouvait dans une ville dont l'*existence* ne remonte qu'au iv^e siècle lui-même, c'est-à-dire à Mégalopolis⁴; elle était aussi adorée à Thèbes, même au temps de l'empire⁵; la tradition de ce culte subsistait donc chez divers peuples helléniques au temps où fut fondé l'empire macédonien. Pausanias ajoute d'ailleurs que cette Uranie thébaine était représentée par un *xoanon* tout à fait antique; il en était de même assurément de l'Uranie de Cythère, que son *xoanon* représentait armée; c'était, disait-on, le plus ancien temple d'Aphrodite qui fût dans la Grèce entière⁶. On doit sans doute y reconnaître, comme à Thèbes, un culte importé par la colonisation phéni-

¹ Paus., *Attica*, XIX, 2.

² Paus., *Eliaca poster.*, XX, 3.

³ *Ibid.*, XXV, 2; et de Ronchand, *Phidias*, p. 80.

⁴ Paus., *Arcad.*, XXXII, 1.

⁵ Paus., *Bæot.*, XVI, 2.

⁶ Paus., *Lacon.*, XXIII, 1.

cienne, et peut-être l'identifier avec l'Uranie qu'Hérodote¹ disait être la grande déesse d'Ascalon, déesse cosmique évidemment.

Mais celle de Thèbes et de même celle de Mégalopolis, peut-être importée de Thèbes par le glorieux fondateur de la cité arcadienne, formaient groupe avec deux autres simulacres et constataient ainsi une triple attribution de la déesse; triplicité très antique, puisque c'étaient à Thèbes trois *xoana* qui la représentaient, et subsistant au iv^e siècle, puisque le groupe complet fut adoré à Mégalopolis. Avec l'image d'Uranie, en effet, on adorait, dans ces deux villes, une Aphrodite *Pandémos*, et une troisième appelée, à Thèbes, *Apostrophia*². Pausanias explique ainsi ce triple culte : l'Aphrodite Uranie représentait l'amour pur et immatériel; la Pandémos (*ἐπι ταῖς μίξεσι*) pouvait, nous le verrons tout à l'heure, avoir un sens politique, et l'Apostrophia était invoquée pour *écarter* de la race humaine des désirs illi-cites, des actes impies. Preller admet cette dernière explication et identifie l'Apostrophia hellénique avec la Vénus Verticordia des Romains³. Mais, quant à la Pandémos, le périégète avait dit ailleurs⁴ que, chez les Athéniens, elle était gardienne de l'unité du peuple, créée par Thésée, et que ce bon roi lui-même en avait, à cette occasion, institué le culte. Elle pouvait donc à la rigueur (malgré le sens très différent du mot *μύνησθαι* que *μίξεις* rappelle) représenter, à Thèbes, l'unité du peuple béotien, que Thèbes prétendait dominer, et, à Mégalopolis, l'unité du peuple arcadien, objet de la fondation de cette ville. Pour la Pandémos d'Olympie, son culte existait au iv^e siècle, puisque sa statue était l'œuvre de Scopas⁵; elle pouvait aussi

¹ 1, 105.

² Paus., *Bœot.*, XVI, 2; à Mégalopolis elle ne portait pas d'épithète, ou du moins l'épithète était oubliée au temps de Pausanias : *τῇ τρίτῃ δὲ οὐδὲν ἐτίθειτο.*

³ Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 214; *Röm. Myth.*, p. 392.

⁴ Paus., *Att.*, XXII, 3.

⁵ Paus., *El. post.*, XXV, 2.

représenter l'unité de la race hellénique, que la célébration des jeux Olympiques rappelait périodiquement. Cependant j'hésite à le croire, car Pausanias ajoute qu'elle était montée sur un bouc : l'attribut est aussi peu noble que possible, pour ne rien dire de plus. Rien d'in vraisemblable du reste à ce que le sens de cette épithète ait varié avec les lieux et les temps.

On ne peut, d'autre part, entendre que d'une manière honorable le nom d'Aphrodite Héra, adorée en Laconie et dont j'ai parlé plus haut. A Trœzène, on adorait une Aphrodite Nympha, la déesse des vierges fiancées¹; et telle était sans doute aussi l'Aphrodite de Sicyone, dont la néocore devait garder la continence et dont le sacerdoce était confié à une vierge². Il n'est pas même certain que l'on doive donner un sens opposé au culte célébré dans l'hiéron double d'Aphrodite et d'Arès, sur la route de Mycènes à Mantinée³. Arès, dans l'Iliade, est seulement l'ami et le frère de la déesse⁴; elle pouvait donc présider à l'amitié fraternelle, comme certainement, à Sparte, à l'affection conjugale.

Enfin il y avait une Aphrodite guerrière, non plus simplement unie au dieu de la guerre, mais portant elle-même l'épithète d'*Areia*; il est à peine besoin d'ajouter qu'on la vénérât à Sparte⁵. Elle y avait un temple, et, sur un autre point de la ville, la déesse était représentée, comme à Cythère, par un *xoanon* armé⁶.

Voilà bien des traditions helléniques différentes entre elles et différentes surtout de la doctrine corinthienne, où la même déesse était celle des courtisanes, ce qui d'ailleurs est assez bien en accord avec le rôle qu'elle joue dans l'Iliade elle-même.

¹ Paus., *Corinth.*, XXXII, 7.

² *Ibid.*, X, 4.

³ *Ibid.*, XXV, 1.

⁴ Aux chants V et XXI.

⁵ Paus., *Lacon.*, XVII, 5.

⁶ *Ibid.*, XV, 8.

Il est donc certain qu'elle était, en Grèce, de temps immémorial, déesse des voluptés impures; mais il est certain aussi que des caractères bien différents lui furent attribués en divers lieux, dans les temps antiques et dans des temps tout historiques, même dans la période macédonienne et plus tard. Dans quelle mesure ces attributions se trouvaient-elles réparties à l'époque d'Alexandre? L'œuvre d'Euripide nous fait comprendre que l'équilibre était rompu. L'était-il depuis longtemps? C'est possible, ce n'est pas même improbable; cependant des faits d'autre nature donnent lieu de penser qu'il se produisit alors un mouvement prononcé, pour ne pas dire brusque, d'abaissement, après lequel, dans l'esprit du peuple au moins, cette conception mythologique ne se releva plus.

Ces faits appartiennent à l'histoire de l'art; le v^e siècle est celui de Phidias, et le iv^e est celui de Praxitèle. Phidias avait sculpté, pour les Éléens, une Aphrodite chryséléphantine, et Praxitèle a sculpté, pour les Cnidiens, l'Aphrodite nue, avec un geste pudique, il est vrai, comme pour constater la transition. Déjà Scopas avait, vers le commencement du siècle, produit l'Aphrodite Pandémôs montée sur un bouc, dont nous venons de parler, tandis que l'Aphrodite Uranie de Phidias avait pour emblème la tortue, « symbole, dit Plutarque, cité par M. de Ronchaud, de la retraite et du silence qui conviennent aux femmes mariées » : *domum servavit, lanam fecit*¹. Deux au moins des trois Aphrodites de ce grand homme étaient des Uranies², et, *au temps même de la transition* entre les deux siècles, Xénophon, probablement écho du sentiment général de son temps, faisait de l'Aphrodite Uranie la déesse de l'amour pur, et de la Pandémôs la déesse des amours grossières³. C'est

¹ Voir, sur ce rapprochement, la p. 172 du *Phidias* de M. de Ronchaud, p. 87 et 186. —

² *Ibid.*, p. 80, 89, 172. — ³ Cité par M. Decharmes, *Myth. de la Grèce antique*, p. 195 (1^{re} éd.).

d'ailleurs au IV^e siècle que M. Decharme¹ aussi rapporte expressément le profond et irrémédiable abaissement, dans la Grèce, de la conception d'Aphrodite et les conséquences de cet abaissement. Pour en revenir à la question énoncée plus haut, il est fort possible que le sens politique de l'Aphrodite Pandémios ait été le sens primitif de son culte athénien et thébain, et qu'il ait été l'objet de l'institution de ce culte à Mégalopolis, fondée dans la première moitié du IV^e siècle, c'est-à-dire au temps de la transition. Mais, au moment de la conquête d'Alexandre, la transition est accomplie; et telle est l'Aphrodite dont les Grecs apporteront la croyance quand ils vont se mettre en contact avec les cultes impurs de l'Orient.

Jadis on ne connaissait en Grèce que l'Éros cosmique d'Hésiode, celui qu'on adorait à Thespies. Dans des temps même très historiques, que M. Gerhard² étend jusqu'à celui de Phidias, Éros n'était nullement considéré comme fils d'Aphrodite; mais, quand celle-ci eut décidément adopté le caractère de déesse des passions sensuelles, on comprend aisément que le dieu de la vie universelle ait été considéré comme présidant uniquement à la vie des sens, et que, par suite, il ait vu confondre ses attributions avec celles de cette déesse. Du reste, absent de la tradition homérique, qui ne paraît pas même connaître son nom, il l'est totalement aussi, ce me semble, de la poésie du grand siècle. Il n'a pas de correspondant exact dans les croyances orientales que les Grecs vont connaître; aussi ne me paraît-il pas nécessaire de m'étendre ici sur un personnage qui n'apporte pas d'élément essentiellement distinct à la vie religieuse d'alors.

¹ *Mythologie de la Grèce antique*, p. 196-197. Une charmante peinture de Pompéi représente Adonis blessé, et, debout près de lui, Aphrodite complètement vêtue. Ne serait-ce pas une tradition artis-

tique du V^e siècle, où nous voyons, pour la première fois en Grèce, célébrer les Adonia?

² *Ueber den Gott Eros*, p. 7; cf. p. 1, 2, 4, 9-11.

§ 7.

DÉMÉTER ET PERSÉPHONÉ.

LES MYSTÈRES ÉLEUSINIENS ET LE DOGME DE LA VIE FUTURE.

La Grèce avait réuni, dans le culte de Déméter, l'idée de la civilisation agricole, celle de la sainteté du mariage et celle de la vie future¹. C'était là un enchaînement de sentiments et de pensées qui n'était pas absolument propre aux Hellènes. La loi religieuse de l'Éran donnait, nous le verrons dans un second mémoire, une place considérable à l'agriculture et au mariage; en d'autres termes à la famille fixée à demeure, à la fécondité de l'épouse et de la terre.

Ne confondons pas d'ailleurs Déméter avec Rhéa, déesse de l'élément terrestre, à laquelle l'asiatique Cybèle était assimilée à l'époque dont nous parlons.

Le double caractère de Déméter, comme déesse de la fécondité et comme présidant aux mystères, était ancien; on peut le reconnaître déjà dans le grand hymne homérique, dont la pureté est, selon la judicieuse remarque de M. Hignard², une preuve de son antiquité. Mais il est incontestable aussi que ce double objet n'a jamais cessé d'appartenir au mythe hellénique de Déméter.

Néanmoins c'est par exception que, parmi les sanctuaires de cette déesse énumérés par Pausanias, on en trouve qui se réfèrent à la déesse de la végétation des blés. Il y avait en Attique³ une Déméter Chloé (la verte), c'est-à-dire évidemment la déesse du blé en herbe, quelque chose comme la *Dea Dia* des

¹ Je ne parlerai pas ici de la Déméter Érinys, dont le mythe paraît avoir été exclusivement arcadien et par conséquent propre à une race plutôt pélasgique qu'hel-

lénique, qui n'a produit, avant Ptolémée, aucun écrivain connu.

² *Des hymnes homériques*, p. 253.

³ Paus., *Att.*, XXII, 3.

frères Arvales. A Hermione, une fête était célébrée en l'honneur de la déesse tellurique, bien qu'il ne soit pas très facile de distinguer, dans cette tradition locale, si elle avait primitivement pour objet Déméter elle-même ou Perséphoné sa fille¹, souvent unie avec elle. Ailleurs le périégète mentionne leur culte simultané².

Mais la célébrité du culte de Déméter se rapportait surtout à ses attributs moraux; et l'on peut dire que, jusqu'au bout, elle a fait exception, dans une certaine mesure, au principe exprimé par M. Duruy, quand il a dit que, chez les Grecs, on finit par admettre que la religion et la loi morale étaient entièrement séparées³.

La Déméter *Thesmophoros*, celle qui donne aux mortels des lois sacrées (*θεσμοί*) et spécialement celles du mariage, la déesse qui est dite aussi *Hestiouchos*, la gardienne du foyer, celle qu'on invoquait pour avoir de beaux enfants (*Calligénéia*) et qui, en protégeant la vie agricole, était la gardienne de la civilisation⁴, était honorée non seulement chez les Athéniens, mais en divers lieux de la Grèce, par la célébration des Thesmophories. Celles d'Athènes, et peut-être aussi les autres, étaient signalées par le jeûne et la continence, par l'isolement des femmes, seules admises à y participer, peut-être même à en connaître la nature, sauf la procession solennelle qui avait lieu depuis Halimous jusqu'au centre d'Athènes⁵. Un autre temple de Déméter *Thesmo-*

¹ Paus., *Cor.*, XXXV, 3-7.

² *Ibid.*, IV, 7; XI, 3; XVIII, 3; *Achaica*, XXXI, 3; *Arcadica*, XLIV, 5; LIII, 3. Déméter portait, en Laconie, le titre de *Chthonia* (*Laconica*, XIV, 5). On trouve aussi, en Arcadie, son culte indiqué sans attribution précise (*Arcadica*, XI, 2, et XIII, 3).

³ Voir le paragraphe VII de son article du 1^{er} avril 1886 dans la *Revue des Deux Mondes*.

⁴ François Lenormant, article *Cérès* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*.

⁵ A. Mommsen, *Heortologie*, p. 291-301.

phoros était situé entre Trœzène et Hermione¹; et un vieux temple des environs de Delphes était désigné ainsi². Cependant les mystères thesmophoriques ne paraissent pas y avoir été célébrés, du moins au temps de l'empire, puisque Pausanias n'en parle pas. Il en est autrement des mystères éleusiniens, qui furent certainement, nous allons le voir, reproduits ou imités dans diverses contrées de la Grèce.

Le caractère de ceux-ci était bien distinct. On le connaît très imparfaitement sans doute; mais la science en sait aujourd'hui au moins ce que le public en savait, probablement un peu plus; et ce qu'on en sait suffit pour comprendre qu'il y était question d'autre chose que de l'agriculture et du mariage, bien que ces deux objets ne paraissent pas y avoir été étrangers.

Je ne songe point à reprendre ici en détail la question des doctrines enseignées dans ces mystères. Elle a été traitée, pour ne pas dire épuisée, dans la mesure du possible, par les maîtres de la science; il suffira, pour ne pas laisser dans le tableau de l'esprit religieux au iv^e siècle une lacune intolérable, de résumer les résultats de leurs travaux. Avant tout, il est certain que cet enseignement *n'était pas en opposition flagrante* avec l'esprit même, avec l'essence de la religion nationale. La diffusion de l'initiation éleusinienne aurait été, en ce cas, la mort de cette religion, et toute l'histoire du v^e siècle proteste contre une supposition pareille. Seulement, nous l'avons vu : en matière de dogme, et l'on peut dire aussi de morale, la religion hellénique admettait un vague fort étrange; et, sous forme d'*interprétation* ou de *complément* des doctrines connues, la célébration des mystères pouvait faire pénétrer dans les esprits, ou du moins dans *certains esprits*, des idées très importantes, bien distinctes de la

¹ Paus., *Cor.*, XXXII, 7. Cf. *Arcad.*, XV, 1. — ² Paus., *Phoc.*, XXXIII, 6.

tradition générale, et y joindre un certain degré d'enseignement moral, peu d'accord avec les *exemples* des dieux helléniques. Il est vrai que ces exemples n'étaient pas non plus de tout point d'accord avec le code pénal du pays où on les adorait.

Le mythe commun de Déméter et de Perséphoné, de la déesse de l'agriculture et de la reine des morts, réunies à Éleusis sous des appellations collectives : τῶ Θεῶ, αἱ Σεμναί, αἱ μεγάλαι Θεαί, suggère naturellement la double pensée qui est représentée en général par les divinités telluriques : celle des productions annuelles du sol et celle de l'existence des âmes dans un monde souterrain. Cette doctrine était confirmée par le mythe du retour annuel de Perséphoné dans l'Olympe, d'autant plus que la durée de son séjour périodique auprès de Pluton correspondait approximativement à celle du séjour des grains dans la terre. Le grain, longtemps enseveli, revenait au jour : Perséphoné en est le type; mais elle est aussi celui de l'âme humaine dans la vie future, en qualité d'épouse de Dionysos Hadès.

Après la vie terrestre, les âmes trouvent une nouvelle vie, comme leur reine reparait au milieu des immortels. Notons d'ailleurs que, d'après l'hymne homérique, c'est pendant qu'elle errait à la recherche de sa fille que Déméter institua les mystères éleusiniens; que déjà l'agriculture était pratiquée dans l'Attique, et par conséquent n'est ici que l'accessoire; enfin, que la déesse avait, avant tout, voulu communiquer l'immortalité au fils de Métranire.

Voilà bien des vraisemblances accumulées, mais nous avons quelque chose de plus. Dans les *Grenouilles* d'Aristophane, où d'ailleurs rien ne dépasse l'énoncé de ce qui *n'était pas* le secret des mystères, de ce qui par conséquent se répandait dans toute la Grèce, il est dit que les âmes des *initiés* sont *heureuses* dans

l'Hadès et qu'elles sont *innocentes, au moins de certaines fautes*, parmi lesquelles l'auteur énonce celle de rogner la récompense d'un poète comique. Il est donc clair qu'Aristophane ne prétend pas donner le libellé exact de la morale des mystères éleusiens; mais qu'il y en eût une, cela résulte et de l'ensemble du morceau et de textes plus sérieux : au v^e siècle, du langage d'Andocide¹; au iv^e siècle, de celui du *Phédon* et de la *République*². Quant à la formule : *ἔφυγον κακόν, εὖρον ἀμεινον*, que l'absence de l'article fait remonter jusqu'à la *langue d'Homère*, le sens naturel en est bien d'accord avec la pensée indiquée ici. Encore une fois, l'hymne à Déméter a pour objet l'institution de mystères religieux et non celle de la vie agricole et civilisée, qu'il représente comme existant alors et même comme avancée. Rien donc n'appuie la pensée émise dans la première moitié de notre siècle³ : que l'institution de celle-ci était le sujet réel de ce poème.

Mais n'y avait-il pas aussi, à Éleusis, un enseignement dogmatique? Peut-on croire que le secret imposé sous une peine terrible ne cachait absolument rien? D'autre part, nous venons de reconnaître qu'il ne pouvait pas être la négation catégorique de la mythologie vulgaire. Il fallait donc que, d'une façon explicite ou implicite, on énonçât là des doctrines distinctes de cette mythologie plutôt que contradictoires avec elle; et c'est bien à cette pensée d'une doctrine implicite et vague que se sont ralliés de notre temps MM. Guigniant, Preller et Maury. Elle peut se résumer en peu de mots.

M. Maury distingue, dans la célébration des mystères éleusiens : 1^o la purification, 2^o les rites et sacrifices qui formaient

¹ Cité par M. Maury, *Hist. des rel. de la Grèce ant.*, II, p. 346, 349.

² *Ibid.*, p. 342-343.

³ Par M. Limburg-Brouwer, VI, p. 288 de son *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs*.

le prélude de l'initiation, 3° la collation d'objets sacrés et la révélation de formules secrètes, 4° l'époptie ou exhibition d'objets mystérieux. Les deux premières parties ne comprenaient sans doute rien qui, par soi-même, constituât une doctrine secrète et nouvelle. Mais les objets symboliques, les formules réservées, la production de figures et de scènes, dont M. Charles Lenormant pensait avoir reconnu le souvenir dans des monuments de l'art¹, pouvaient être susceptibles d'un sens profond pour des intelligences d'élite, pour de grandes âmes, telles que celles de Pindare, d'Eschyle, de Sophocle, et leur suggérer effectivement une interprétation des mythes plus pure et plus noble que celles que communiquaient aux masses les traditions mythologiques, sans que la multitude des initiés pût y comprendre grand'chose, bien que certaines conditions morales fussent exigées de tous.

Ainsi l'initiation à ces mystères avait, dans l'ordre moral et religieux, un effet très restreint, mais plutôt bon que mauvais. Quel qu'il fût, était-il borné aux habitants de l'Attique? L'était-il dans les temps classiques et le fut-il toujours?

Le principe de la localisation des cultes était général en Grèce, et rien ne donne à penser qu'il y eût exception pour celui-ci. Le titre de dadouque d'Éleusis, porté par Callias, envoyé d'Athènes à Lacédémone, au iv^e siècle, en vue d'une mission pacifique², n'implique pas que ce culte ait trouvé là des adeptes. Xénophon dit seulement que Héraklès et les Dioscures, l'un tige des deux maisons royales de Sparte, les autres Lacédémoniens de naissance, furent les *premiers étrangers* admis à ces mystères, mais non que l'usage de cette initiation se fût main-

¹ *Mém. de l'Acad. des inscr.*, nouvelle série, t. XXIV, 1^{re} partie, p. 344-444, et spécialement 344-352, 356-365, 370-376, 415, 423. — ² Xénophon, *Hellén.*, VI, 3, §§ 2-6.

tenu pour les premiers venus parmi les étrangers, même hellènes. Cependant ce dernier sens du texte n'est pas impossible; mais, si Callias avait trouvé en Laconie des initiés d'Éleusis, pourquoi ne leur aurait-il pas fait appel pour le succès de sa mission?

Ce qui est certain d'autre part, c'est qu'au temps de Pausanias le Péloponèse et même la Laconie possédaient des mystères éleusiniens et des temples de Déméter Éleusinienne. Près de Sicyone, sur la route de Phlionte, dans une fête qu'elles célébraient au temple de Déméter *Prostasia* et de Coré, des femmes montraient, évidemment dans une époptie, les images de Déméter, Coré et Dionysos¹, qui, comme on sait, figurait aussi, sous le nom de Iacchos ou Bacchus enfant, dans la fête d'Éleusis. La Déméter adorée près de Thérapné, en Laconie, portait le titre d'Éleusinienne². Jusqu'à quel temps remontaient ces rites et ces qualifications? Pausanias ne nous le fait pas entendre; mais on disait que les mystères célébrés à Andanie, en Messénie³, provenaient des temps fabuleux et avaient été apportés d'Éleusis. C'étaient encore les mystères éleusiniens que l'on célébrait dans le temple de la Déméter Éleusinienne à Phénée, en Arcadie⁴. A Mégalopolis, on célébrait aussi des mystères à l'imitation d'Éleusis et en l'honneur des mêmes déesses⁵.

Voilà des faits que j'ai dû mentionner, parce qu'il est probable que quelques-uns au moins d'entre eux existaient au iv^e siècle; mais nous n'avons aucun moyen de savoir si et surtout dans quelle mesure ces mystères péloponésiens pouvaient agir sur l'état moral du pays.

¹ Paus., *Cor.*, XI, 3.

² Paus., *Lac.*, XX, 5.

³ Paus., *Messen.*, I, 4, et II, 4. Cf. XXXIII, 5-6.

⁴ Paus., *Arcad.*, XIV, 7-8, XVI. Cf. XXV, 1.

⁵ *Ibid.*, XXXI, 4.

En dehors des données de Pausanias, il convient de rappeler une contrée où les mystères dionysiaques domineront un peu plus tard, et où l'on sait, depuis quelques années, que vivait, dès le IV^e siècle, un enseignement analogue à ce que nous pouvons entrevoir touchant ceux d'Éleusis : une doctrine concernant la vie future, où Perséphoné remplissait un rôle souverain. C'est l'enseignement que nous ont livré des inscriptions de Thurii et de Pétilia, que M. François Lenormant a traduites¹. A Pétilia, il n'est question que d'une soif mystique, dont le sens pourrait être obscur sans les textes de Thurii. Mais ici l'on nous montre le défunt déifié, séjournant dans l'empire de « celui dont la pensée est droite et juste, qui observe toute chose et qui en tient compte »; ce défunt se dirigeait vers les prairies sacrées et les bocages de Perséphoné. Dans d'autres inscriptions, il est dit : « Je viens au milieu des *hommes purs* à vous, ô reine pure des enfers... Je me suis envolé, d'un pied rapide, du cercle du deuil et de la souffrance; j'ai gagné la couronne désirée. » Et ailleurs, comme variante de ces derniers mots : « Je viens en suppliant devant la sainte Perséphoné, pour qu'elle m'introduise avec bienveillance dans les demeures bienheureuses des hommes pieux. »

Je sais que les mots *piété*, *pureté* avaient souvent chez les anciens un autre sens que chez nous; mais désigner le souverain de l'autre monde par ces mots : *celui dont la pensée est droite et juste*, nous reporte vers des sentiments fort élevés; de plus un texte mystique égyptien, qui paraît être du VI^e siècle, offre avec celui-ci et avec divers monuments de la basse Italie une cor-

¹ *La Grande-Grèce*, vol. I, chap. v, § 8, et chap. VII, §§ 4, 5, 7. — A propos de ces inscriptions de Thurii, M. François Lenormant fait observer que, pour une au

moins d'entre elles, la forme des caractères ne permet pas de la faire descendre plus bas que les premières années du IV^e siècle.

rélation que j'ai fait ressortir dans un petit mémoire sur les *Préludes du syncrétisme gréco-égyptien*; la Société des antiquaires de France l'a publié dans son volume de 1884.

§ 8.

BACCHUS. — L'ORPHISME AVANT ALEXANDRE.

Le culte de Bacchus, tel que le connaît la littérature poétique, n'était pas fort ancien en Grèce; Homère parle *en passant* de ce dieu comme d'une divinité de la Thrace¹. Mais Bacchus acquit plus tard une grande popularité. Il fut dieu de la végétation², surtout de la vigne et par suite de l'ivresse; il fut aussi divinité de l'autre vie, et il partagea le temple et le culte de Delphes avec Apollon, comme le monde est partagé entre la lumière et les ténèbres, entre l'été et l'hiver; enfin nous le verrons plus loin s'identifier avec une divinité étrangère; et plus tard le Dionysos Hadès eut une place très considérable dans les cultes secrets. Mais, jusqu'au iv^e siècle inclusivement, son importance est locale; le culte même public du fils de Sémélé n'était pas universel en Grèce, et les indications qu'on trouve énoncées sur son culte mystérieux sont jusqu'alors trop rares et trop brèves pour nous permettre d'en tirer des conséquences considérables, quant à l'impression qu'il put produire sur la population.

Il est, en effet, à remarquer que, dans la multitude de temples et de statues de ce dieu qu'on peut relever dans Pausanias, série qui comprend des monuments de *toutes les époques*, le culte de Bacchus est très inégalement réparti entre les diverses contrées

¹ *Iliade*, VI, vers 130-140. — La mention de Dionysos, fils de Zeus et de Sémélé (XIV, 323-325) s'accorde peu avec ce passage : mais on conçoit aisément une petite

interpolation dans une énumération des bonnes fortunes de Zeus.

² Voir le *Poseidon und Dionysos* de Panofka.

de la Grèce. Athènes possédait un temple ancien de ce dieu et fit sculpter par Alcamène une statue de Dionysos revêtue d'or et d'ivoire. Mais ce temple était situé près du théâtre¹; le culte de Bacchus était celui dont faisaient partie les représentations dramatiques, et, au moins pour ce qui concerne la tragédie, l'idée de ce personnage ne se confondait nullement avec celle de l'ivresse. Le Dionysos de Sicyone² était l'objet d'un culte secret; il avait là aussi une statue chrysléphantine et qui par conséquent devait remonter à la bonne époque; mais le simulacre d'un *Dionysos Lysios*, apporté de Thèbes sur l'avis de la Pythie, figurait dans cette cérémonie; il y a donc lieu de penser que ce culte n'était pas indigène à Sicyone, d'autant plus que, ni dans le Péloponèse oriental ni dans le Péloponèse méridional, Pausanias n'en laisse voir aucune trace. Il semble donc que les Lacédémoniens ne l'aient jamais adopté, non plus que leurs frères ennemis de Messénie, non plus que les Doriens d'Argos, de Corinthe et de Mégare, et cela confirme la pensée que les vieux Achéens ne le connaissaient pas au temps de la conquête dorienne. Au contraire, Dionysos avait un temple chez les Éléens, et il était, dit Pausanias, tout spécialement honoré par eux; il l'était en particulier dans le iv^e siècle, puisque la statue de ce temple était l'œuvre de Praxitèle³. Hérée avait deux temples du même dieu⁴, mais j'en ignore la date et l'origine, ainsi que celles du Dionysos Mystès de Tégée⁵. A Thèbes, au contraire, Bacchus était un dieu national, et, par sa mère, les Thébains le tenaient pour compatriote. Il avait des Orgies à Délidium, avec une statue de marbre, œuvre de Calamis, et par conséquent du v^e siècle. On adorait encore Dionysos à Anthédon⁶

¹ Paus., *Att.*, XX, 2.

² Paus., *Cor.*, VII, 5.

³ Paus., *El. poster.*, XXVI, 2.

⁴ Paus., *Arcad.*, XXVI, 2.

⁵ *Ibid.*, XIV, 4.

⁶ Paus., *Bœot.*, XXII, 5.

et sur l'Hélicon, où l'avait représenté Lysippe, le sculpteur d'Alexandre¹. Le culte orgiastique de Bacchus était célébré sur le Parnasse², et l'on sait qu'au temps d'Euripide il y était tenu pour presque immémorial.

Les indications fugitives de la littérature grecque sur la corrélation entre l'enseignement orphique et les mystères dionysiaques, tant aux Triétés du Parnasse³ qu'aux fêtes d'Éleusis où figurait Bacchus enfant, sembleraient exiger ici une étude sur cet enseignement. Mais, d'une part, le peu que nous savons sur l'orphisme pour les temps antérieurs à la période alexandrine nous reporte vers les traditions de la Thrace dont nous aurons bientôt à parler; de l'autre, il convient de réserver l'étude sérieuse de cette doctrine pour le temps auquel appartiennent les monuments authentiques que nous en possédons. Bornons-nous ici à faire observer que, d'après les rares indications appartenant au v^e et au iv^e siècle qui nous ont été conservées, les Orphiques croyaient à l'immortalité de l'âme et à une sorte d'ivresse perpétuelle promise *aux bons* dans l'Hadès⁴, et que par conséquent l'effet moral de cette doctrine devait être analogue à celui des mystères d'Éleusis, mystères dans lesquels le souvenir du personnage historique ou mythique d'Eumolpe signale un élément thrace. Quant aux *dogmes* orphiques de cette époque, ce qu'on en dit de plus clair, c'est que l'on croit en

¹ Paus., *Bœot.*, XXX, 1,

² Paus., *Phoc.*, IV et XXXIII; des Athéniennes s'y joignaient.

³ Voir Plut., *Vie d'Alexandre*, chap. 11, Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, 1, 436.

⁴ Platon, cité par Plutarque : *Comparaison de Cimon et de Lucullus*. — Eschyle dit, dans les *Grenouilles* d'Aristophane : Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι (cité par Gerhard,

Orpheus, note 7). — Isocrate, dans son *Panegyrique* (chap. xx), parle des *espérances sans fin des initiés* (voir Hill, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, p. 132). Dans tout le chapitre iv, M. Hill insiste sur cette pensée qu'aux temps historiques le culte de Bacchus et les doctrines orphiques étaient une réaction contre l'insuffisance métaphysique et morale de l'anthropomorphisme.

reconnaître une parodie dans un passage des *Oiseaux* (vers 654-664 de l'édition de Bœthe). Nous ne pouvons donc, en ce qui concerne l'état religieux des populations grecques au IV^e siècle, rien conclure au delà de ce que nous avons déjà dit.

§ 9.

LA CROYANCE À LA VIE FUTURE, CHEZ LES GRECS DU IV^e SIÈCLE, EN DEHORS DE L'INITIATION.

De tous ces faits réunis il résulte que la croyance à la vie future se maintenait dans la Grèce aux temps historiques, qu'elle n'était niée nulle part, et que l'idée d'une rémunération future était admise; mais jusqu'où allait l'exigence morale imposée pour l'initiation et pour le bonheur qu'elle promettait, c'est ce que nous ne savons que d'une manière très imparfaite. Et surtout, si l'initiation éleusinienne était fréquente chez les Athéniens, on ne saurait dire que ces mystères ou des institutions analogues englobassent la population entière de la Grèce, ni même, à beaucoup près, la majorité de cette population. Que pouvait donc être, pour la masse, la doctrine de la vie future? Que pouvaient en être les résultats moraux?

Il faut remarquer d'abord que les œuvres littéraires ne témoignent nullement d'une préoccupation de cette nature, ni chez les écrivains ni dans le public. On a remarqué déjà depuis longtemps qu'elle est étrangère à la composition des oraisons funèbres, tant au V^e qu'au IV^e siècle; et cependant les guerriers morts pour la patrie avaient pratiqué une vertu que les Grecs n'ont jamais méconnue, quoique, suivant la juste remarque de M. Duruy¹, le sentiment de la poésie et celui du

¹ *État politique et moral de la Grèce avant la conquête macédonienne*, § V (Revue des Deux Mondes, 1^{er} mai 1888).

patriotisme se soient affaiblis ensemble à l'époque de Démosthène. Chose étonnante : même dans l'oraison funèbre fictive du Ménexène, cette séparation du sentiment religieux et de la doctrine morale est conservée; et pourtant l'auteur est le philosophe qui, parmi tous les Grecs, s'est le mieux préservé de cette erreur, tant la loi du genre lui semblait impérieuse. C'est, il est vrai, Aspasia qui parle, mais Socrate est interlocuteur.

Sous quelle forme donc pouvait alors se maintenir communément la croyance à l'immortalité? La littérature du temps, celle du barreau du moins, et aussi les monuments de l'art ne nous le laissent pas ignorer; mais elle n'était pas de nature à produire une grande impression en ce qui concerne la morale publique ou privée, bien qu'elle ait eu une action considérable sur le droit civil des Athéniens.

Je ne peux développer ici cette dernière thèse sous peine de me répéter, car je l'ai fait assez longuement dans la seconde partie de mes *Questions de droit attique*¹. Les familles se croyaient obligées à honorer leurs ancêtres par un culte consistant essentiellement en libations ou en un banquet funèbre² qui paraît avoir été renouvelé chaque année. C'était une sorte d'apothéose des âmes considérées comme les Lares de la famille, comme ses protectrices, mais que celle-ci *nourrissait* en quelque sorte dans l'autre monde. Elles étaient par suite, dans leur ensemble, les génies tutélaires de la cité que ces familles composaient³, et l'un des devoirs de l'archonte éponyme était de veiller à ce que chaque « maison ne restât pas vide », c'est-à-dire à ce que l'hé-

¹ *Bibl. de l'École des hautes études*, fasc. XXVII Je l'ai résumée dans mes *Institutions de la Grèce antique*, chap. VIII de la 2^e édit.

² Voir Albert Dumont, *Revue archéologique*, octobre et décembre 1869.

³ Voir Georges Perrot, *L'éloquence politique et judiciaire à Athènes*, p. 362-364. — Sur ces apothéoses domestiques, voir aussi M. Ravaisson, *Monument de Myrrhine* et son petit mémoire intitulé : *Les monuments funéraires des Grecs*.

ritage ne sortit point, du moins entièrement, de la famille, laquelle était chargée d'entretenir le culte domestique, à ce que chaque famille se perpétuât au moins par des adoptions. Mais aucun texte concernant cet objet ne se réfère à l'idée d'une rémunération future des vertus pratiquées sur la terre. Et surtout, ce qui est plus grave encore peut-être, nulle part il n'est alors question de châtimens d'outre-tombe, ni pour l'immoralité privée, ni même pour les crimes publics, sauf la réserve des crimes excluant de l'initiation; mais, nous l'avons vu, cette réserve était locale.

§ 10.

SACERDOCES; CULTES MUNICIPAUX.

Nous avons dit plus haut que le sacerdoce hellénique avait pour unique fonction la célébration matérielle du culte et le maintien rigoureux des rites. Cela est bien connu, et il n'y a pas à donner une démonstration suivie d'un principe que l'on peut appeler négatif; il se démontre par le silence absolu de la littérature hellénique sur toute autre conception du sacerdoce, sauf la participation aux oracles et aux bénédictions ou malédictions. Mais il est nécessaire de se faire une idée complète de l'organisation de ce corps, surtout si l'on veut pouvoir comparer exactement le culte des Grecs à celui des autres nations. Cet exposé peut être fait brièvement ici, car il l'a été largement déjà par M. Jules Martha dans sa thèse sur les *Sacerdotes athéniens*, thèse qui dépasse l'objet de son titre, puisqu'elle comprend l'étude du sacerdoce chez les Grecs en général.

Le culte était partie intégrante des institutions nationales et la plus révéree de toutes; la liturgie du sacrifice ne paraît pas avoir varié depuis le temps d'Agamemnon jusqu'à celui de

Licinius. Si M. Maury¹ a trouvé dans Plutarque² le souvenir et dans Isocrate³ l'affirmation de certaines modifications introduites aux temps historiques, elles furent bien faibles, car on voit, dans Denys d'Halicarnasse⁴, la description des sacrifices gréco-romains de son temps, et ils sont semblables à ceux qui sont décrits dans Homère.

Les rites demeurèrent intacts dans chaque cité, ceux des Grecs ne variant pas même avec les croyances, car, comme le dit M. Martha⁵, ils n'avaient avec elles « que des rapports lointains; celles-ci étaient livrées à une perpétuelle instabilité; ceux-là, au contraire, demeuraient immobiles ». Encore le mot d'*instabilité* ne suffit-il pas pour les premières, puisque les Grecs admettaient à la fois des traditions contradictoires. Mais ni les questions de doctrines ni même celles de mythes ne préoccupaient les prêtres, que personne n'avait l'idée de consulter là-dessus⁶. Leur seule fonction était de « desservir un sanctuaire ». Ils n'étaient pas seuls capables d'offrir un sacrifice; mais seuls, pour chaque temple, ils offraient des garanties suffisantes de la connaissance parfaite des « rites si variés et si compliqués », des « formules si obscures » qui étaient exigées pour le culte de chaque temple et de chaque divinité. Le prêtre d'un temple ne pouvait pratiquer, dans une autre cité, même le culte du même dieu⁷. Ces fonctions, essentiellement locales, étaient regardées comme une délégation de la cité; ce qui n'empêchait pas l'existence de quelques familles sacerdotales, probablement investies par une tradition supposée divine de l'exercice d'un culte dans telle ou telle bourgade, avant la fusion de celles-ci dans les cités des temps historiques.

¹ *Hist. des rel. de la Grèce antique*, t. II, p. 87-88.

² *Vie de Solon*, chap. XII.

³ *Aréopag.*, chap. XXIX.

⁴ *Ant. rom.*, VII, 72.

⁵ *Les Sacerdotes athéniens*, p. 2.

⁶ Maury, p. 395, 411-414; Martha, p. 3.

⁷ Martha, p. 9, 16-19.

Mais il ne faudrait pas prendre ce mot *délégation* dans un sens administratif ou juridique. Sans doute Athènes ne permettait pas l'exercice d'un sacerdoce national à des étrangers ou même à de nouveaux citoyens¹ : on aurait pu craindre qu'une négligence, préméditée ou non, ne compromît auprès des dieux les intérêts de la ville de Thésée; mais il n'y a pas d'exemple d'un sacerdoce conféré dans Athènes par le suffrage populaire, ce qui manifestement place ce ministère à part de la vie politique². L'usage du sort existait, il est vrai, dans certains cas et dans une certaine mesure, pour des fonctions religieuses et pour des fonctions politiques. Comment expliquer cela? Probablement de la même façon dans les deux cas : le sort, chez les anciens Grecs, était considéré comme une manifestation de la volonté divine³, et l'on trouvait là une garantie de choix agréables aux dieux. Mais en ce qui concerne les sacerdoce, soit à Athènes, soit ailleurs, cet usage provenait d'une tradition immémoriale et non d'une institution politique. Entre la situation du prêtre et celle de l'archonte ou du sénateur, fussent-ils choisis de la même façon, il y avait analogie plutôt qu'assimilation. Il faut d'ailleurs remarquer que, même pour des sacerdoce patrimoniaux, certaines familles désignaient par le sort et d'autres par l'élection celui de leurs membres qui devait en être personnellement investi, tandis qu'il restait collectif pour d'autres familles de cette catégorie⁴.

A côté des cultes nationaux, on trouvait, au moins en Attique mais très probablement aussi dans les diverses contrées de la Grèce, ceux des petites localités et des familles; il y a lieu de penser que les temples, les autels ou les statues signalés par

¹ Voir Martha, *Les Sacerdoce athéniens*, p. 24-25.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 30-32. — Quant à la vente des sacerdoce, il n'y en a pas trace dans la

Grèce propre, quoiqu'on en trouve dans la Grèce asiatique. Voir Lehmann : *De titulis ad sacerdotiorum apud Græcos venditionem pertinentibus*, 1888.

⁴ *Ibid.*, p. 33-37.

Pausanias dans les divers pays, en dehors des centres de gouvernement, avaient appartenu jadis, ou peut-être même appartenaient encore, à des groupes analogues aux *dèmes* athéniens, sur lesquels nous allons revenir. Il n'est pas nécessaire de s'arrêter beaucoup sur les cultes des *tribus* attiques, des tribus de Clisthène¹, de formation récente et créées dans un but tout politique. Sans doute on leur avait donné une consécration religieuse en les mettant sous la garde de héros éponymes; mais, comme le fait observer M. Haussoulier², « les héros des tribus n'avaient que des statues et des autels, que Pausanias (*Att.*, V) vit encore; ils n'avaient nulle part des temples. »

Mais les *dèmes* (communes) existaient probablement de temps immémorial, eux et leurs traditions religieuses³, et ils conservaient encore au iv^e siècle un rôle assez important dans l'administration publique. Ils avaient une vie distincte et autonome, dont il convient de tenir compte pour la connaissance de l'état religieux comme de l'état politique du pays.

Les *dèmes* étaient fort nombreux, et l'on ne connaît de détails spéciaux que sur un très petit nombre; mais ce que nous en possédons peut servir de spécimens pour les cultes des communes athéniennes, sinon même des communes helléniques en général. Nous trouvons, pour celui d'Héraklès, dans le *dème* d'Halimonte, un sacerdoce recruté à deux degrés. On faisait d'abord un choix dans les meilleures familles (*εὐγενέστατοι*) de la localité; s'il y avait protestation au sujet de quelque nom, le *dème* votait; puis, une fois les candidatures déclarées valides, un tirage au sort avait lieu pour l'investiture

¹ Les anciennes tribus, qui n'étaient que des groupes de familles, devaient avoir eu des cultes analogues, en un sens, aux rites domestiques, mais ces cultes étaient sans doute, au v^e siècle,

confondus avec des cultes nationaux.

² Dans *La vie municipale en Attique*, p. 153.

³ J'ai discuté ce point dans mes *Questions de droit attique*, p. 75-84.

de la fonction sacerdotale¹. Dans le dème d'Aixoné, le culte d'Hébé était célébré par des *ιεροποιοί*, tous tirés au sort²; et, ajoute M. Haussoulier, « comme il désignait les sacrificateurs pour un sanctuaire, le dème pouvait en désigner pour une fête. Aux Thesmophories, dans un dème dont parle Isée, ce sont les femmes des démotés³ qui désignent deux des leurs pour célébrer ensemble le sacrifice⁴ ». Mais il ajoute : « Ces trois faits sont les seuls que nous puissions citer », en ce qui concerne le *choix* des prêtres. Dans les deux premiers, le sort intervient; dans le troisième, il s'agit de femmes. On peut admettre que ces exemples suffisent pour donner une idée des règles qu'on suivait en cette matière, en y joignant cette observation qu'il n'y avait pas nécessairement un sacerdoce dans chaque dème, puisque le démarque pouvait être chargé du sacrifice⁵, ce qui devait avoir lieu partout où il n'y avait pas de temple. Tel est probablement aussi le sens des textes épigraphiques où il est dit que le sacrifice est offert par les habitants du dème⁶.

Il ne faut donc pas voir dans tout ceci une contradiction avec ce qu'on a vu plus haut : que les prêtres d'Athènes n'étaient pas choisis par le suffrage populaire. Du reste, les cultes des bourgades étaient *probablement fort antérieurs* au culte national, puisque la tradition athénienne ne faisait pas remonter l'unité de l'État beaucoup plus haut que la guerre de Troie. Le groupe qui habitait chaque dème pouvait être considéré comme une corporation religieuse en même temps que comme un corps

¹ Démosth. *Contre Eubulide*, p. 46-47, 62; il est cité par M. Haussoulier, *ubi supra*, p. 137-138.

² *C. I. A.*, II, 581. — Haussoulier, p. 138-139.

³ Habitants du dème.

⁴ Isée, *Plaidoyer pour l'héritage de Ki-*

ron, p. 19-20. — Haussoulier, p. 139. Rien ne prouve qu'il s'agisse là de Thesmophories propres au dème plutôt que d'une célébration locale des Thesmophories athéniennes.

⁵ Voir Haussoulier, *ubi supra*, p. 146.

⁶ *Id.*, *ibid.*

politique; il avait dû se trouver investi d'un sacerdoce effectif dans les temps homériques, où il n'y avait pas en Grèce de sacerdoce titulaire¹. L'existence des temples de certains dèmes est d'ailleurs connue par des inscriptions. Il y en avait qui étaient fondés ou entretenus à frais communs par plusieurs dèmes²; mais il y a lieu de croire que ceux-ci étaient dédiés à des divinités de la mythologie commune. Les dèmes avaient des héros spéciaux; mais ceux-ci n'avaient pas plus de temples que les héros des tribus³.

§ 11.

CULTES DOMESTIQUES.

Pour pénétrer dans la connaissance de l'esprit religieux des populations helléniques, il ne suffit pas de se rendre compte des cultes publics; on doit bien connaître aussi l'esprit et la pratique des divers cultes domestiques, et ici encore le présent travail sera bien abrégé par les recherches spéciales qu'a dirigées sur ce point un savant de notre siècle. M. Petersen a publié, il y a déjà quarante ans, une assez longue dissertation intitulée *Hausgötterdienst der alten Griechen*, où il a réuni, du moins sous forme de renvois, des textes innombrables.

Les divinités adorées dans les demeures étaient prises parmi celles que tout le monde connaît. Comme dieux lares, les Grecs n'avaient, paraît-il, que leurs ancêtres, dont il a été question plus haut; mais il est intéressant de suivre les divinités mythologiques dans leur action sur la vie domestique. Quant aux *γένη* ou groupes de familles, je ne connais, comme s'y rapportant, que la mention, dans une inscription publiée par M. Ross⁴,

¹ C'est de cet ancien ordre de choses que provenait l'existence de l'archonte-roi; le démarque devait lui correspondre dans un dème.

² Haussoulier, *La vie municipale en Attique*, p. 153-161.

³ *Ibid.*, 151-153.

⁴ *Demen von Attika*, 6. A.

d'un prêtre de Kékrops, pour un γέρος du deme de Péan, et celle de cultes ghennètes de Zeus Herkeios (gardien de l'enclos) et d'Apollon Patroos (*vide infra*).

Mais, en essayant d'utiliser ici l'ouvrage de M. Petersen, nous devons nous tenir en garde contre la confusion des temps et, pour cela, écarter résolument les textes appartenant à l'époque romaine, s'ils n'indiquent pas nettement le maintien de croyances et de cultes appartenant aux temps antérieurs. La nécessité d'écarter aussi des assertions vagues devra être satisfaite par la sévère vérification des renvois.

L'existence d'autels domestiques est mentionnée par Euripide. Alceste, en faisant ses adieux à la vie, prend congé de Hestia, la déesse du foyer par excellence; elle prend congé des autels du palais d'Admète¹; mais, au iv^e siècle, la diffusion de ces autels est-elle constatée comme un fait ordinaire? L'auteur cite, à l'appui de leur existence, le xvi^e chapitre des *Caractères* de Théophraste : il y est surtout question de rites étrangers dont nous aurons à parler ailleurs; l'auteur y joint une figure d'Hermaphrodite, couronnée par le propriétaire du logis. Quant au passage de Ménandre² auquel M. Petersen renvoie aussi, on y trouve plutôt une allusion satirique qu'une mention nette des cultes domestiques : l'avare ou plutôt l'homme cupide considère comme ses dieux l'or et l'argent. « Établis-les chez toi, dit-il, et demande ce que tu voudras; tu obtiendras tout. »

Les indications données plus haut touchant le culte et les surnoms d'Apollon rendent probable, quoique non certain,

¹ Petersen, *Hausgötterdienst der alten Griechen*, p. 13. — L'auteur parle plus loin (p. 31-32) de l'introduction, relativement tardive, du culte de Hestia en Grèce; mais le caractère religieux du foyer remonte aux temps aryasques. Un Zeus

Éphestios (Ἐπισηιος), mentionné par Hérodote (I, 44), est rappelé par M. Schœmann (*Antiquités grecques*, 2^e partie, chap. xx); c'est le roi asiatique Crésus qui s'adresse à lui, dans le récit de l'historien.

² Dans *Stobée*, XCI, 29.

qu'il fut considéré, dès le temps de l'indépendance hellénique, comme une divinité domestique; en fait, un dieu *Alexicacos* et *Prostatérios* ne pouvait guère manquer de l'être, quoique la qualification de Gardien de la porte (*Thyroros*) ne soit pas référée à des textes bien anciens. Mais nous trouvons ici un autre aspect de ce culte de Zeus que nous avons vu si varié parce que c'était un dieu souverain et par conséquent universel. Zeus *Herkeios*¹ était honoré, au milieu de la cour, sur un autel très simple, en souvenir des mœurs antiques, et cet usage est constaté par une citation d'une pièce perdue d'Aristophane².

Zeús ἐστὶ μοι
Ἑρκεῖος, ἐστὶ Φράτριος, τὰ τέλη τελεῶ,

dit aussi un personnage de Cratinus le jeune, cité par Athénée (XI). Et, dans son plaidoyer contre Ebulide (§ 67), Démosthène, faisant parler son client suivant l'usage athénien, dit à son tour : « J'apporte le témoignage de quatre cousins, puis d'un neveu, puis des maris de mes cousines, puis de ma phratrie, puis des *ghennètes* d'Apollon Patroos et de Zeus *Hérkeios*. » Or cette épithète de Zeus n'était qu'une application d'une tradition bien ancienne, puisqu'on la retrouve exprimée en Italie, dans une autre branche de la même race, par le nom de *Jupiter Terminalis*. Les *τέλη* de Zeus *Phratrios* correspondent manifestement aux *Sacra gentilicia* de Rome.

On lit aussi, dans un contemporain de Démosthène, dans l'orateur Isée, plaidant au sujet de l'héritage de *Kiron*³ : « Nous sommes bien issus de la fille de Kiron, et en voici la preuve.

¹ Petersen, p. 17-18, 28.

² *Μαρτύρομαι δὲ Ζηνὸς Ἑρκείου χύτρας,*
Μεθ' ὧν ὁ βωμὸς οὗτος ἰδρύθη ποτε.
(*Ἀριστοφάνους ἀποσπάσματα — Δαναίδες.*)

³ §§ 15-16 (renvoi de Petersen, p. 19 et note 54); de même pour la citation d'Antiphon (*infra*) : *καὶ τὰλλα συνεποιούμεν.*

Ainsi qu'il convenait à l'égard des enfants de sa fille, il n'offrait jamais sans nous aucun sacrifice; que ce fût un sacrifice grand ou petit, nous étions présents et nous l'offrions avec lui. . . Il était fort zélé pour le culte de *Zeus Ktésios*, et il ne s'y faisait assister ni par ses esclaves ni par des hommes libres étrangers (à sa famille); ils auraient pu y être appelés; mais il faisait tout par lui-même. Eh bien, sacrifices et offrandes, nous y prenions part et faisons avec lui tout le reste (des cérémonies)¹. Il demandait pour nous la santé et la prospérité de nos biens (*καὶ κτῆσιν ἀγαθήν*), comme le doit faire un aïeul. » Le sens de ce passage est bien clair, et je n'en connais pas de plus explicite pour cette partie de la religion hellénique. Au v^e siècle, Antiphon² racontait que Philoxène avait à accomplir au Pirée un sacrifice (*ιερά*), en l'honneur aussi de Zeus Ktésios : les détails du récit ne peuvent convenir qu'à une cérémonie privée. Je dis *convenir*, sans vouloir que ce terme tire à conséquence, car il s'agit à la fois de Philoxène et de sa maîtresse, dont il paraît que Zeus agréait l'hommage sans aucune difficulté, observation qui rentre parfaitement dans l'objet de la présente étude. Quant à la phratrie, le plaidoyer de Démosthène contre Macartate montre qu'elle formait aussi un corps religieux, constatant par un sacrifice la naissance de chaque nouveau citoyen.

Petersen pense d'ailleurs qu'il est bien difficile de distinguer complètement les cultes de phratries et de *γένη* des cultes domestiques proprement dits³; mais il cite un passage de Lysias⁴ où il est question de l'*Hermès Patroos* d'un particulier, et un autre de l'orateur Lycurgue (fin du iv^e siècle)⁵ racontant qu'un

¹ Τὰ ἱερά συνεχαιρουροῦμεν καὶ συνεπιτίθεμεν. Ce dernier verbe a pour complément *λιβανωτόν*, dans le passage d'Antiphon que nous allons voir.

² *Accusation d'empoisonnement*, p. 16-19.

³ *Ubi supra*, p. 27-30.

⁴ *Contre Andocide*, §§ 11-12.

⁵ *Contre Léocrate*, § 56.

Athénien, domicilié pendant cinq ans à Mégare, y transporta τὰ ἱερὰ τὰ πατρῶα. Il s'agit évidemment, dans ces deux cas, d'un culte domestique, quoiqu'il pût appartenir en même temps au γένος quand le citoyen habitait son domicile originaire. Le titre de *Patroos*, appliqué à Apollon, désignait parfois un culte public; Apollon Patroos avait un temple sur l'Agora d'Athènes, et il était adoré sous la même dénomination dans tous les États ioniens; mais le culte domestique de ce dieu était fort répandu aussi, comme le constate la multitude de statuettes de bronze qui le représentent, et qu'on a trouvées tant en Ionie que dans la Grèce européenne¹. Enfin, parmi les divinités domestiques, Schœmann (*ubi supra*) cite Hermès *Strophæos* (gardien des gonds) et Hécate, avec renvoi à Aristophane.

Quant aux coutumes religieuses relatives au mariage, il faut reconnaître que les textes antérieurs à l'époque romaine et parvenus jusqu'à nous qui concernent cette matière sont bien peu nombreux. Ce sont Plutarque, Athénée, Photius, Hésychius, les Scoliastes que M. Petersen a cités surtout.

Pourtant quelques-uns des textes de cette nature appartiennent ou se réfèrent à une époque vraiment ancienne. M. Schœmann (*ubi supra*) cite les Mœres, d'après les Euménides d'Eschyle, parmi les Θεοὶ γαμήλιοι, indirectement il est vrai et seulement comme protectrices des lois domestiques². Nous avons vu que, chez les Athéniens et probablement dans quelques autres pays, Déméter était par excellence la déesse du mariage, quoique, en général, ce fût plutôt Héra. Le rôle d'Artémis à cet égard n'est pas démontré par des documents vraiment an-

¹ Voir Petersen, p. 28-29. — Cf. Baehr, *De Apolline Patricio et Minerva Primi-genia*.

² Θεαὶ τ' ὧ Μοῖραι

Ματροκασγνήται Δαίμονες ὀρθόνομοι
Παντὶ δόμῳ μετάκοινοι.

(*Euménides*, vers 928-930 de l'édition de Weil.)

tiques; mais une déesse de la virginité devait naturellement attendre et recevoir les hommages de la jeune fille qui allait quitter la demeure de ses parents; et c'est à ce titre sans doute que le lexique de Photius¹ nous montre ceux-ci conduisant la fiancée à l'Acropole pour offrir un sacrifice à Pallas. Différents témoignages pour différentes localités indiquent l'hommage de leur chevelure offert par des jeunes filles à des personnages mythologiques², et l'on dit que les fiancés offraient la leur à Apollon³. D'après un texte d'Archiloque, cité dans l'*Anthologie*, le voile nuptial fut souvent consacré à Héra⁴.

Mais le mariage lui-même était-il consacré par une cérémonie religieuse qu'accomplissait un prêtre ou une prêtresse? M. Schœmann le nie en général, n'en trouvant guère de trace, soit dans les textes, soit sur les monuments, quoique Petersen l'ait pensé (p. 37); ce dernier dit de plus (*ibid.*) que le char nuptial était conduit par le prêtre d'Apollon et la prêtresse d'Artémis, revêtus du costume de ces deux divinités. Je n'ai pas trouvé les textes anciens auxquels il renvoie : la différence de la métrique des poèmes dramatiques entre les éditeurs rend quelquefois cette recherche difficile; mais quant à l'ouvrage de Stackelberg, cité par Petersen, je soupçonne qu'il s'agit, dans les monuments allégués, de simples figures mythologiques, et que ces prétendus prêtres sont les divinités elles-mêmes, considérées comme présidant en personne à l'entrée de l'épousée dans sa nouvelle demeure, ainsi qu'on le voit aux nos 647-651, 653 du *Cabinet Durand*. Il y a là quelques variantes dans le choix des divinités; elles sont quelquefois plus de deux; mais Apollon et Artémis dominent.

¹ Schœmann, *ubi supra*. — Photius, s. v. Προσελθειαν ημεραν.

² *Ibid.*

³ Ménard, *La vie privée chez les anciens*, II, p. 79.

⁴ Voir Schœmann, *ubi supra*.

De plus, qu'on le remarque bien, ce sont là des vases *italo-grecs*. Les vases peints de la Grèce propre et en général la céramique de ce pays, tant étudiée par M. Albert Dumont, ne représentent nulle part des cérémonies religieuses appartenant au mariage : quand ils se réfèrent à des cérémonies ayant cette destination, ce sont des scènes de parure qu'ils nous mettent sous les yeux, ou bien encore l'eau versée pour le bain nuptial. Que celui-ci eût une signification symbolique de purification, ou même qu'il constituât un rite proprement dit, cela n'a rien d'in vraisemblable; mais l'absence de monuments grecs représentant d'une manière nette une cérémonie religieuse du mariage est un argument important quoique négatif. Schœmann cite quelques faits en sens contraire, mais pour un petit nombre de localités, au nombre desquelles est Chéronée, mentionnée par Plutarque lui-même. Cependant il y avait des cérémonies religieuses régulièrement accomplies (Schœmann, *ubi supra*) à l'occasion de la naissance des enfants et de l'arrivée à l'âge d'éphèbe.

§ 12.

LA CONCEPTION HELLÉNIQUE DES RAPPORTS DE L'HOMME AVEC LA DIVINITÉ.

Si nous revenons sur tout l'ensemble de cette étude, nous verrons que partout la Grèce du iv^e siècle croyait à la puissance irrésistible des dieux, mais bien plutôt à leur puissance qu'à leur bonté ou même à leur justice. Ils pouvaient être apaisés, mais des cérémonies extérieures, des rites déterminés l'emportaient pour cela sur la fidélité à des sentiments vertueux. La moralité, surtout une moralité entière, n'était pas une condition nécessaire pour se rendre les dieux favorables; en thèse générale, ils n'en

donnaient point l'exemple et n'en prescrivait point les lois. Certains crimes leur étaient odieux ou plutôt l'étaient à tel ou tel d'entre eux, mais comme une offense personnelle : violer le caractère de l'hôte ou du suppliant, c'était une offense à Zeus Xénios ou à Zeus Ikésios; mais ni la cruauté ni surtout l'impudicité n'étaient considérées en elles-mêmes comme la violation d'une loi divine. Déplacer les limites d'un champ, y pénétrer pour le piller, c'était sans doute une offense à Zeus Herkeios ou à Zeus Ktésios; mais faire tort, même à un citoyen, dans le commerce n'était bien probablement pas une offense à Hermès. Le vol sur les grands chemins pouvait être mal vu par Apollon Aghyieus ou par Hermès Euodios; mais rien ne prouvait qu'un bandit dût avoir des scrupules si l'on avait oublié de placer l'image d'un de ces dieux sur la route où il exerçait sa profession. Le mépris du mariage pouvait être une offense envers Héra ou Déméter Thesmophoros; mais les débauches les plus odieuses pouvaient se réclamer de patronages qui n'étaient pas ceux de la seule Aphrodite. Nous avons même vu s'accomplir, vers le iv^e siècle, un brusque abaissement dans la moralité religieuse, quelque peu élevée qu'elle fût au siècle précédent.

L'idée d'une divinité suprême n'était pas entièrement effacée; mais elle ne paraît pas avoir alors, même en théorie, une action sérieuse sur les mœurs soit publiques, soit privées. La pensée de la vie future (du moins en dehors de la doctrine des mystères) était, presque de tout point, étrangère à l'idée d'une rémunération ou d'un châtement. On croyait, dans certains cas, à l'une et à l'autre, mais comme exercés dans la vie présente sur les individus, les familles ou les cités.

Rien d'ailleurs, absolument rien, ne permet même d'entrevoir qu'un sentiment autre que l'espoir et la crainte intervînt dans les relations que les Grecs s'efforçaient d'entretenir avec leurs

divinités. C'était la crainte et non l'amour qui leur inspirait le respect pour elles; c'était l'espoir d'une protection effective et actuelle, ce n'était pas une confiance affectueuse qui les poussait au pied des autels d'une divinité secourable; ce qu'ils lui demandaient, c'était la victoire, la fortune ou la santé; ce n'était pas l'assistance dans la vie morale. Cicéron a dit que personne n'a jamais eu l'idée d'aimer Jupiter (on le conçoit); et M. Duruy écrivait, il y a quelques années, dans un morceau que j'ai déjà mentionné plus haut: « Les pompes religieuses cachaient un marché. . . . Les Grecs n'ont pas eu pour leurs dieux un respect filial; ils les honoraient par crainte, les sachant envieux de toute prospérité humaine, et jamais ils ne les ont aimés. . . Comme des solliciteurs que rien ne rebute, les Grecs cherchaient chaque jour à gagner leurs dieux par des présents, afin qu'ils détournassent l'infortune de leur maison ou de leur cité; mais ils n'attendaient pas d'eux, pour la vie d'outre-tombe, la béatitude que des religions différentes promettent à leurs adorateurs, et ils ne mettaient pas le bonheur éternel dans la contemplation des perfections divines. »

Cependant on ne peut pas dire qu'il n'y eût point, qu'il n'y eût à aucun égard d'exception à cet abaissement. Certaines garanties morales paraissent, nous l'avons dit, avoir été réservées dans l'enseignement des mystères éléusiniens, et nous verrons quelque chose d'analogue dans le cinquième paragraphe de la seconde partie de ce mémoire. Les purifications rituelles pouvaient elles-mêmes réveiller quelque peu l'idée d'une pureté qui ne serait pas uniquement extérieure. Mais, soit qu'on fît abstraction de la vie future et qu'on y vît un sommeil, soit qu'on y espérât une sorte d'apothéose, soit enfin qu'on attendît des mystères une innocence facile à recouvrer sans amendement réel et complet, rien dans l'histoire du v^e et surtout du iv^e siècle,

que nous possédons avec tant de détails, ne nous permet de croire que l'esprit religieux eût alors une influence considérable sur la moralité de la Grèce, non pas même sur les vertus publiques, sur le dévouement à la patrie. Ce n'est pas aux divinités poliades, ce n'est pas à Athéna, Apollon ou Zeus, ce n'est pas au culte ou à la confiance qui leur seraient dus, que Démosthène s'adresse, dans ses efforts désespérés pour ranimer le patriotisme athénien. Envers les divinités poliades elles-mêmes, les Grecs ne connaissaient pas le sentiment de l'amour, le seul puissant moteur du dévouement.

SECONDE PARTIE.

L'ASIE MINEURE, LA THRACE

ET LES PRÉLUDES DU SYNCRÉTISME.

§ 1.

CYBÈLE.

Ni les textes ni les monuments ne nous fournissent de ressources bien abondantes pour la connaissance des cultes de l'Asie Mineure avant la conquête macédonienne. Cependant quelques points lumineux surgissent, et ils suffisent pour nous donner une idée juste, sinon complète, de l'esprit de ces croyances. Il convient d'ailleurs de se borner ici aux régions centrales et occidentales de cette péninsule. Les cultes tant de la Cappadoce et du Pont que de la Cilicie, pour le peu que nous en connaissons, appartiennent plutôt à la tradition assyrienne qu'à toute autre, et ils restèrent d'ailleurs, jusqu'au iv^e siècle inclusivement, en dehors de toute influence religieuse réciproque entre l'Asie et la Grèce.

La région phrygienne, en y comprenant la Troade, avait pour grande déesse la *Terre*, considérée comme *mère* par excellence, comme déesse de la fécondité et spécialement de la fécondité végétale. Elle portait, en phrygien, l'appellation de Kybéle ou Kybébé, représentant surtout la végétation sauvage, parce que le sens propre de ce mot s'appliquait directement aux montagnes et aux cavernes qu'elles renferment¹, tandis que la

¹ Hésychius (cité par Boetticher, *Arica, Glossae phrygicæ*, n° 30) s'exprime ainsi : Κύβελα ὄρη Φρυγίας καὶ ἄντρα καὶ θαλάμοι — Κυβήκη ἡ μήτηρ τῶν Θεῶν. — Pho-

tius (cité aussi par Boetticher, *ibid.*) s. v. Κυβήκος : Χάρων ὁ Δαμψακηνός τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι.

Déméter des Grecs présidait à la végétation agricole, comme je l'ai dit plus haut. Aussi la mythologie hellénique a-t-elle assimilé Cybèle non à Déméter, mais à Rhéa ou à Gæa.

Cette double assimilation est facile à comprendre. La terre est le lieu où se produit la vie universelle, tant végétale qu'animale, et le nom de l'épouse de Kronos représente en général l'écoulement et par suite la *circulation de la sève*, comme le latin *Proserpina*. Sans doute, quand ils ont connu les cultes phrygiens, les Hellènes avaient, depuis longtemps, adopté la doctrine de l'anthropomorphisme; ils n'avaient plus la notion distincte d'une puissance résidant dans le sol et supérieure à la volonté humaine. Mais ils considéraient Gæa et Rhéa comme de grandes déesses pélasgique et hellénique de la nature terrestre et de la fécondité; or c'était comme telle qu'ils trouvaient Cybèle adorée chez les Phrygiens et chez les voisins les plus immédiats de leurs colonies éoliennes. Cybèle était adorée là sous le nom de *Mère*, avec des épithètes exprimant diverses localités de son culte et désignant toutes ou presque toutes des districts montagneux¹: Mère Dindyméenne, Idéenne, Sipylienne, et, plus à l'Est, paraît-il, mère Bérécyntienne². Il semble même que le mot Cybèle était une *épithète* du même genre et signifiait la déesse des montagnes, son nom véritable étant la *Mère* (par excellence), en phrygien *Mā*.

Rhéa s'appelait *Mā*, en Lydie, dit Étienne de Byzance, dans un texte sur lequel, depuis bien des années déjà, M. Alfred Maury a appelé l'attention³. Il ajoutait que le grec *Amma* a la même racine, et il rapprochait du même mot l'hébreu *Am*. Je

¹ *Κύβηλα ὄρη Φρυγίας*, comme nous venons de le voir.

² Voir le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I, p. 1680, article *Cybèle*, par M. Decharme. — Ce culte, dit

l'auteur, fut propagé tardivement à l'Est et au Sud-Est, mais de bonne heure à l'Ouest et au Nord-Ouest; il était immémorial à Cyzique.

³ *Les rel. de la Grèce ant.*, t. III, p. 81.

suis loin de nier l'existence de colonies sémites ou cananéennes dans l'Asie Mineure occidentale; mais, au temps d'Étienne de Byzance, on distinguait mal la race lydienne de la race phrygienne, et celle-ci a fourni à M. Bœtticher une assez abondante collecte pour ses *Arica*.

Ce n'est pas tout : il convient de rapprocher ces observations des traces que l'appellation de *Mā* a laissées dans la Phrygie, même au temps des Grecs, et aussi de la corrélation frappante qui existe entre la déesse appelée *Mère* et le dieu du même pays dont la désignation propre était le nom de *Père*, *Pappas*. Quand la langue grecque se fut répandue en Phrygie, ce fut l'appellation de *Mère des dieux* et non celle de Cybèle que l'épigraphie hellénique employa. Si la forme *Mā* y est au moins exceptionnelle¹, tout nom formé du mot Cybèle a complètement disparu, s'il en a jamais existé, tandis que l'on sait combien furent en usage ceux qui sont formés avec *Μήτηρ*². Mais celui de *Papa*, avec ou sans la variante grecque *Papias*, s'est maintenu en Phrygie; on en voit de rares exemples³ dans la période gréco-romaine; une des inscriptions qui le contiennent contient aussi le nom *romain* d'un *Γάιος*, et l'autre a un caractère paléographique semblable. Il est donc certain qu'au temps de l'invasion macédonienne ce culte existait en Phrygie. *Papias*, au n° 3817 du *Corpus*, est assimilé à Zeus Soter, et par conséquent il était la grande divinité du pays; dans l'autre texte, un nommé *Papas* est le père de l'un des personnages qui dédient le monument.

La *Mère* par excellence était appelée par les Grecs *Mère des*

¹ Voir deux exemplaires douteux de cette forme relevés sur le territoire galate, aux n° 4118 et 4120 du *Corpus Inscriptionum Græcarum*, et au n° 4148, le nom d'*Ammia*.

² Non pas dans la Phrygie de la géographie romaine, mais dans la région phrygienne; *vide infra*.

³ *C. I. G.*, n° 3817, 3830 (Phrygie), Cf. 3377.

dieux¹; mais, avant la conquête et chez les indigènes, elle représentait sûrement la Mère universelle, comme nous le verrons de plus en plus clairement à mesure que nous avancerons dans l'étude des cultes de cette région. Ce nom se retrouve non seulement dans celui si connu de Métrodore², mais aussi dans ceux de Métrotime³, de Métrobios⁴, de Métrophane⁵, de Métrophile⁶, de Métrios⁷, répandus dans la contrée qui s'étend de la Propontide au mont Tmolus, c'est-à-dire dans celle qui comprend, avec la ville et la montagne de *Sipyle*, les monts *Ida* et *Dindyme*. Strabon (XII, 8) paraît ne pas savoir exactement où était situé Bérécynte, qui donnait un quatrième surnom local à cette déesse; le Dindyme était près de Pessinonte (*ibid.*, 5), et par conséquent dans l'ancienne Phrygie.

Mais si rien, dans les textes relatifs à la mythologie phrygienne, ne correspond à la qualification hellénique de Mère des dieux⁸, ce n'est pas à dire que Cybèle fût isolée, dans les croyances de ce pays, de toute famille divine. Il a existé, touchant la déesse de Pessinonte, un mythe assez compliqué et quelque peu discordant, dont aucun récit connu à cette heure n'est antérieur aux II^e et III^e siècles de l'empire romain; je n'ose donc le présenter, dans son ensemble *et ses détails* comme appartenant *pleinement* à l'ancienne doctrine phrygienne; mais il est trop étranger à l'esprit des traditions grecques pour que le fond

¹ C. I. G., 3260, 3285-7, 3411, 3508.

² *Ibid.*, 3586, 3663, 3668 (Mysie), 3137, 3141 (2 fois), 3142 (5 fois), 3147, 3192, 3194 (2 fois), 3231, 3240, 3279 (2 fois), 3312 (4 fois), 3332 (2 fois), 3362 (région de Smyrne), 3456 (Sardes), 4039 (Galatie). Et Métrodote, 3276.

³ *Ibid.*, 3623 (2 fois) (Mysie), 3140.

⁴ *Ibid.*, 3699 (Mysie), 3140, 3142, 3161.

⁵ C. I. G., 3141, 3190, 3312 (2 fois).

⁶ *Ibid.*, 3942 (Phrygie).

⁷ *Ibid.*, 3337; cf. 3194, 3232 (nom de femme) et 3277, Matréos ou Matrèas.

⁸ Cybèle la portait, comme le dit Strabon, t. XII, p. 5, à propos du temple de Pessinonte; mais ce doit être la désignation courante du temps de l'empire, sans conséquence à tirer pour la tradition phrygienne.

n'en appartienne pas à la religion que les Macédoniens trouvèrent établie dans l'Asie Mineure : c'est le mythe d'Agdistis (ou Angdistis), qui paraît indiquer un dédoublement androgyne de Cybèle elle-même. C'est en effet sous la forme d'un androgyne que la tradition présente Agdistis, fils de la pierre de Pessinonte (la Cybèle adoptée par les Romains), fécondée par un *dieu suprême* que les Grecs confondirent avec leur Zeus, mais qui était sans doute le Pappas dont nous avons parlé; et l'on représente aussi Agdistis comme étroitement uni à Cybèle, puisque Strabon nous apprend¹ qu'elle-même portait ce nom. Enfin Pappas est assimilé à un Attis, c'est-à-dire au dieu vivant et mourant de l'Asie antérieure; et cet Attis phrygien était, d'après une des versions du mythe, petit-fils d'une façon merveilleuse du monstre Agdistis². Les mythes de Pappas-Attis et de Cybèle-Agdistis ont été formés ou décomposés de la façon la plus bizarre et la plus variée par l'imagination délirante des Orientaux³, ainsi que nous le voyons dans Arnobe. Pour comprendre l'état religieux du centre de l'Asie Mineure au temps de la conquête macédonienne, il faut se rappeler à la fois l'esprit naturaliste de ces croyances et la forme abaissée de leur traduction anthropomorphique.

Non moins bizarre et non moins abaissée était la forme adoptée pour le culte de Cybèle, avec ses fureurs orgiastiques, ses danses frénétiques et bruyantes, ses collèges de prêtres mu-

¹ Voyez XII, 5. — Et aussi *C. I. G.*, n° 3886 et 3993, où nous le voyons adoré avec la Mère des dieux et des divinités helléniques. Ni l'une ni l'autre de ces inscriptions n'ont l'Ε et le C lunaire, non plus qu'elles ne portent trace de la domination romaine.

² Le nom de *Nana*, sa mère, se re-

trouve dans des inscriptions grecques de Galatie, *C. I. G.*, 4135, 4142-4144.

³ Voir l'indication sommaire de ces fables diverses, avec les renvois aux sources, aux pages 140-142 de mon *Histoire des Gaulois d'Orient*, couronnée par l'Académie des inscriptions en 1863 et publiée en 1866.

tilés¹. A cette déesse, dit le XIII^e hymne homérique, qui l'appelle (en Grèce) *mère de tous les dieux et de tous les hommes*, « plaisent le bruit des crotales et des tambours, le murmure des flûtes, les hurlements des loups et des lions à l'œil brillant, les échos des montagnes et les ravins boisés ». Strabon² réunit, à ce sujet, d'autres citations poétiques, qui contiennent les documents les plus précis et les plus authentiques que nous possédions sur les rites de la Déesse Mère, aux temps de l'indépendance hellénique; en voici les traits essentiels. L'assimilation du culte dionysiaque à celui-là n'est pas seulement naturelle ici à cause du caractère orgiastique de tous les deux; elle est explicitement affirmée par la poésie grecque, et elle sera expliquée plus loin par le souvenir du Bacchus phrygien, Sabazius.

Pindare, après avoir cité des hymnes antiques et d'autres moins anciens à Dionysos, ajoute : « *Mère*, pour toi retentissent les roues musicales (*ρόμβοι*), les cymbales, les crotales au sifflement aigu; pour toi brille la torche de pin à la couleur blonde », attestant ainsi, selon Strabon lui-même, la similitude des rites dionysiaques, dont Pindare vient de parler dans le même dithyrambe, avec ceux de la Cybèle des Phrygiens. Euripide fait de même dans les *Bacchantes* : « Heureux, heureux encore celui qui, connaissant les rites mystérieux (*τελετάς*) des dieux, sanctifie sa vie; celui qui, observant avec justice les *Orgies de la grande mère Cybèle*, faisant vibrer le thyrsé et couronné de lierre, est le serviteur de Dionysos ! . . . » D'après les vers suivants, Euripide comprend parmi ces cultes celui de la Crète. Là le poète nous montre mêlés au rite bachique le son fort et doux des *flûtes phrygiennes*, les cris de joie et les battements de mains des *Bacchantes*, et aussi la rotation des Corybantes, que l'auteur con-

¹ Voir A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 83-84; Decharme, *ubi supra*. — ² X, 3.

fond avec les Curètes, nourriciers de Zeus selon la fable hellénique. Enfin le chœur du *Palamède*, pièce perdue d'Euripide, célèbre *Dionysos* sur l'Ida, se plaisant au son bruyant des *tambours de sa mère chérie*. La déesse Dindymène, dit Strabon, quelques lignes après cette citation, c'est Rhéa, c'est Cybèle ou Cybèbe : on voit qu'il est incertain au sujet de la variante dont j'ai parlé plus haut; peut-être la première de ces deux formes fut-elle créée par les Grecs pour raison d'euphonie. La confusion, non des trois mythes, mais des trois cultes, est donc notablement antérieure à la conquête macédonienne. Le rapprochement était naturel et facile entre l'aspect le moins noble de la religion hellénique et l'esprit général de la religion phrygienne.

§ 2.

SABAZIOS.

Un mythe des plus étranges, mais qui paraît avoir été réellement antique, rattachait à Cybèle non seulement les rites, mais la personne de Bacchos Sabazios : les vers qui précèdent y font allusion. Sans doute ici encore nous n'avons de témoignages *directs* ou *précis* que ceux qui appartiennent au temps de la domination romaine; mais, moins de trois siècles après Alexandre, Diodore (IV, 4) disait qu'un *Dionysos fort antérieur* au fils de Sémélé était né de Zeus et de Perséphoné, et que c'est lui qu'on appelle Sabazios; telle est, en effet, la naissance que lui attribuent les témoignages postérieurs. Comme on ne connaît pas, en Phrygie, d'autre déesse tellurique que Cybèle, on peut déjà, pour ce seul motif, penser que telle est la Perséphoné dont parle ici Diodore. Mais il y a beaucoup plus : la création du mythe qu'expose Clément d'Alexandrie est exclusivement orientale et manifestement étrangère à l'esprit de la re-

ligion hellénique. Les Grecs l'ont donc trouvé et non apporté; ils se sont bornés à y mettre des noms de leur mythologie. Eusèbe, cité par M. Foucart¹, présente ce récit comme celui d'un initié, Clément, à qui il l'emprunte et qui, dit-il, avait été initié avant sa conversion au christianisme. L'initiation suppose une tradition bien autrement constante que la tradition simplement poétique, et nous allons voir que le trait principal du mythe se retrouve dans un *rite* très authentique, existant avant la conquête macédonienne.

Zeus fait violence à Déo (la déesse tellurique), puis à Perséphatta, la fille qui est née de leur union incestueuse; mais cette dernière déesse, il l'a surprise sous la figure d'un serpent, et elle donne naissance à un fils qui a la forme d'un taureau. Tel est l'objet des mystères que célèbrent les Phrygiens en l'honneur d'Attis, de Cybèle et des Corybantes; le serpent introduit dans le vêtement des initiés et la figure de taureau qu'on en retire sont des symboles employés dans les *Sabazia*.

L'identité des deux déesses telluriques, la mère et la fille, est au fond de tous leurs mystères, et le Sabazios tauromorphe est, pour les Grecs, Bacchus, qui était représenté sous cette forme, ou du moins avec des cornes de taureau, dans des mythes locaux qu'a étudiés M. Wilhelm Curtius². Il les trouve à Cyzique et par conséquent dans la région du culte phrygien, et en Thrace (d'où nous verrons bientôt celui-ci s'étendre en Béotie) et en Élide.

Le mythe et les mystères sabaziens n'étaient que très imparfaitement connus des Grecs au IV^e siècle; mais un passage fameux du Discours de Démosthène *sur la Couronne*³ constate

¹ *Des associations religieuses chez les Grecs*, p. 76. Le morceau de Clément d'Alexandrie est reproduit à la page suivante. Cf. p. 88-89 et 92-96. — Je vais

résumer dans un instant ce morceau, dont l'importance est capitale.

² *Der Stier-Dionysos*, 1882.

³ §§ 259-260, 284.

l'emploi du *serpent* à grosses joues dans les mystères *étrangers* que célébrait la mère d'Eschine, avec les clameurs *Attès, Hyès, Evoi, Saboi*, mots phrygiens, dit le scoliaste cité par M. Foucart (p. 72). Enfin Glaucothéa, la prêtresse de ces rites, est appelée *tympanistria* par Démosthène, et l'on sait que le tympanum était, avec la flûte, l'instrument favori de Cybèle. Nous voyons donc là encore, avant le commencement de la période macédonienne puisqu'il s'agit de la jeunesse d'Eschine, l'union du mythe de Sabazios avec le culte de la Déesse Mère. Quant au nom de Sabazios et au cri *Saboi*, M. François Lenormant les rapproche, non sans vraisemblance, d'un mot sanscrit signifiant *révéré*, auquel il rapporte aussi le verbe grec *σέβειν*; Attès rappelle le nom d'Attis¹, le dieu à la vie alternative, époux ou amant de Cybèle, et par conséquent identifié avec Pappas, le Zeus gréco-phrygien, lequel renaît dans Sabazios. Ταῦτα γὰρ ἔστι Σαβάζια καὶ Μητρῶα, dit Strabon (X, 3) à ce sujet.

§ 3.

LE DIEU LUNE.

Si les mythes telluriques dominaient dans l'Asie Mineure, ils n'y étaient pas seuls. Jusqu'ici la religion phrygienne ne nous a rien offert que l'action de la fécondité du sol, étendue à l'idée d'une puissance souveraine, représentée par un couple à peine anthropomorphique et bornée à des productions terrestres; à côté ou plutôt au-dessous de cette doctrine panthéistique, le culte d'un astre, d'un seul, paraît-il, la *lune*², avait trouvé place,

¹ *Revue archéol.* de novembre 1874 (Sabazius, 1^{er} article). — *Evoï* peut bien être une interjection grecque.

² Dans les bas temps, on a fait d'Attis un

dieu soleil. C'est là un abus de l'idée qui liait le mythe de sa renaissance à l'action annuelle de l'astre du jour sur la végétation.

sous une forme qui ne rappelle point la Grèce, et qui par conséquent porte avec elle la preuve de son caractère asiatique, malgré la date des divers monuments qui la constatent, sculptures ou inscriptions, car je ne me rappelle pas qu'aucun soit certainement antérieur à la colonisation grecque.

Le type masculin de cette divinité n'a rien qui doive surprendre en Asie. Assyriens et Aryas ont contribué avec les Héthéens à former la civilisation de l'Asie Mineure. Or le Sin de Ninive et de Babylone est un *dieu lune*¹, et, dans l'Inde védique, Agni est un dieu lunaire comme il est un dieu solaire². Mais si l'on considère que le temps de la gestation pour tous les êtres vivants se compte par mois, on ne sera pas trop surpris de voir la divinité de la lune choisie de préférence à celle du soleil, dans une croyance aussi naturaliste que celle de la Phrygie, pour représenter la faible part qui y est faite au monde céleste.

Je dis *faible*, en ce qui concerne le rang de l'élément astronomique, mais non pas quant à l'estime que l'Asie Mineure faisait du dieu Men. Le *Men Car*, près de Laodicée, le *Men Arkæos*, à Antioche de Pisidie³, constatent l'établissement de ce culte, même là où celui de Cybèle paraît n'avoir pas pénétré de très bonne heure; et l'emploi fréquent du nom de Men dans les noms de personne témoigne de la popularité de ce dieu.

On trouve dans la Phrygie proprement dite (la Phrygie du iv^e siècle, comprenant la future Galatie) trois Ménodore, trois Ménophile, deux Ménas, un Ménocrate et un Ménogène⁴; dans la Mysie et la Bithynie, deux Ménodore, deux Ménodote, un Ménophile, deux Ménios, deux Ménophane⁵. Enfin on connaît

¹ Voir entre autres Lenormant, *Essai de comment. sur les fragm. cosmog. de Bérosee*, p. 87, 95-96.

² Voir Bergaigne, *La religion védique*, I, p. 111, 116.

³ Strabon, XII, 8.

⁴ *C. I. G.*, n^o 3855, 3887, 3957, 4005, 4039, 4064, 4146.

⁵ *Ibid.*, 3550, 3554, 3660, 3662, 3664, 3699, 3794.

dans l'Ionie, dans la région lydienne par conséquent, à côté du culte de Men Tyrannos¹ et de ceux de la déesse Tauropole et de la Mère Sipylène², vingt-cinq noms grecs, au moins, appartenant à neuf ou dix formes différentes³, qui sont constitués avec l'élément *Men*, employé comme nom divin. Nulle part, cependant, on ne trouve une divinité lunaire dans les *mythes* connus relatifs aux dieux phrygiens. Il est possible que ce soient là des groupes de traditions tout à fait divers dans leur origine; mais peu importe pour l'objet que nous poursuivons en ce moment : la connaissance des doctrines et des cultes de la péninsule au commencement de la période macédonienne.

§ 4.

LA DÉESSE D'ÉPHÈSE.

En arrivant dans l'Ionie méridionale, nous rencontrons une divinité plus célèbre que toutes celles-là : cette déesse d'Éphèse que les Grecs ont toujours appelée Artémis, malgré l'opposition flagrante qui existait entre l'élégante chasseresse, la virgine sœur d'Apollon, et cette image de la fécondité universelle, cette déesse *polymastos*, que les arts représentaient à demi enfermée dans une sorte de gaine. Si elle rappelle une déesse européenne, ce serait plutôt la Diana du Latium, qu'on a considérée comme un dédoublement de Janus ou Dianus, et que les Romains eurent la simplicité de confondre avec la déesse du Cinthe, quand il leur plut de croire qu'ils avaient les mêmes divinités que les Grecs.

L'assimilation de la déesse d'Éphèse à Artémis fut sans doute aussi l'effet d'un parti pris, mais qui n'avait rien de littéraire :

¹ C. I. G., 3439. — ² *Ibid.*, 3260. — ³ *Ibid.*, 3141, 3161, 3185, 3190, 3220, 3228, 3239, 3276, 3279, 3329, 3353, 3354 et 3378.

la volonté arrêtée chez les Grecs d'invoquer la grande divinité du pays où ils se fixaient, sans renoncer à la croyance qu'ils apportaient en Asie.

C'est là peut-être le plus ancien exemple de syncrétisme gréco-oriental qui se soit produit par suite d'une conquête hellénique, et il n'en est aucun qui exprime d'une manière plus frappante jusqu'où allait le vague des croyances chez les futurs conquérants de l'Asie, puisque même le sentiment de l'art, pourtant chez eux si intense, ne put jamais les ramener sur ce point à l'intelligence des faits.

La force productive que représente l'Artémis d'Éphèse était donc là personnifiée, comme elle l'était dans la Cybèle phrygienne. Je n'ose trop dire, en présence de la monstrueuse figure que je viens de décrire, que l'*anthropomorphisme* y avait prévalu; on sait aussi que l'on considérait la pierre de Pessinonte comme étant Cybèle elle-même; mais il faut observer que les deux déesses ne paraissent pas être des mères universelles tout à fait dans le même sens. Celle du Nord, nous l'avons vu, préside à la fécondité végétale sans culture. Au contraire, ce sont presque uniquement des bustes d'animaux qui constituent les motifs de décoration pour la figure et la gaine de l'Artémis d'Éphèse, décoration qui, n'ayant rien d'hellénique, était apparemment traditionnelle dans l'ancienne Lydie.

Mais, sous une forme ou sous une autre, dans un domaine ou dans un autre, c'est l'idée de la fécondité matérielle qui est représentée par ces deux grandes déesses de l'Asie Mineure, idée qui, nous le savons, n'était pas non plus étrangère aux croyances de la Grèce. C'est donc ici qu'il convient de s'arrêter pour se faire une idée exacte de ce genre de panthéisme et de la puissance qu'il avait acquise sur les esprits. On peut le faire sans s'éloigner de la gravité des *considérations philosophiques*.

La propagation de la vie, soit animale, soit végétale, est une des plus étonnantes merveilles de la nature, une de celles où se manifeste le plus une puissance souveraine et mystérieuse; elle est plus merveilleuse encore quand il s'agit de la reproduction d'êtres intelligents. La paternité et la maternité sont réellement, et au sens le plus littéral du mot, surtout quand il s'agit d'êtres moraux, une délégation de l'action divine, une participation à la création elle-même, et c'est en partie pour cela que leur existence en dehors de l'idée religieuse, un mariage non religieux, est une espèce de sacrilège. Loin donc de nous étonner quand nous voyons divers peuples de l'antiquité adorer la puissance divine dans la fécondité terrestre, qu'il s'agisse des forêts ou des moissons, des enfants ou des troupeaux, que l'on invoque Cybèle ou Déméter, Pan ou Aphrodite, devenue *très tardivement*, paraît-il, la déesse des courtisanes¹, nous devons déplorer sans doute les transformations révoltantes que le coupable entraînement d'une imagination dépravée a fait subir à la tradition d'une idée juste et noble en elle-même; mais nous pouvons scientifiquement les comprendre. Cette idée s'est produite naturellement partout où la distinction profonde et absolue du Créateur et de la créature a été mise en oubli; on a dû, par cela même, arriver à la doctrine d'une matière divine et féconde; on comprend même le dernier terme de cette dégradation successive :

Facilis descensus Averno

Noctes atque dies patet atri ianua Ditis;
Sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
Hoc opus, hic labor est.

L'assimilation entre Artémis et la déesse d'Éphèse est une

¹ Voir 1^{re} partie, § 6.

question bien secondaire en comparaison de celle-là; elle est néanmoins curieuse. Comme ce fait paraît être le plus ancien exemple de cette sorte de syncrétisme, et comme, malgré son étrangeté, je ne sache pas qu'il ait été l'objet d'un examen spécial, je me permettrai ici ce qu'on pourrait à la rigueur appeler une digression et je dirai toute ma pensée.

L'assimilation entre Cybèle et Rhéa se conçoit. Je l'ai dit un peu plus haut, le nom de l'épouse de Kronos représente l'écoulement; il peut représenter, nous l'avons dit, la *circulation de la sève*, et c'est ainsi que l'on a expliqué, en latin, le nom d'une autre déesse tellurique, Proserpina. Si les Grecs n'avaient plus la notion bien distincte d'une puissance supérieure imprimant la vie à toute la nature, ils considéraient toujours Rhéa comme déesse de la terre, et telle on leur présentait Cybèle. Peut-on expliquer de même qu'ils aient fait une Artémis de la déesse d'Éphèse, dont les attributions semblent directement opposées aux siennes?

Longtemps je n'ai vu là que la preuve la plus manifeste de la légèreté des Grecs en matière de doctrine religieuse, que leur insouciance des contradictions à cet égard. Assurément cette insouciance et cette légèreté sont ici bien constatées; mais encore peut-on croire qu'il leur avait fallu un prétexte pour reconnaître Artémis dans une divinité aussi mal choisie que celle-là, non seulement pour sa nature et sa forme, mais pour son culte, orgiastique aussi, comme celui de Cybèle, et où de plus, à côté de nombreux sacerdoce, figuraient des collègues d'éunuques et d'hiérodules. Et malgré tout cela, un Scôpas, un Praxitèle travaillèrent à embellir les temples d'Éphèse¹.

Il faut reconnaître, avec Preller, que l'Artémis grecque n'était

¹ Voir dans le *Dict. des ant. gr. et rom.* les pages 149-151 du 2^e volume (article de M. P. Paris), et Urlichs, *Skopas*, VII.

pas uniquement la déesse de l'*Hippolyte* d'Euripide. Avec le surnom de *Λιμναία*, elle présidait aux sources et aux lacs ou aux marais, ainsi que nous le montre Callimaque¹, et par conséquent à l'humidité féconde. Elle était *Δέσπονα* et par suite arbitre de la vie terrestre, analogue, à ce titre, à Déméter et à Perséphoné². Comme *Λοχέλα*, elle exerçait les fonctions d'une Ilithyie³. Rapprochant de la déesse grecque la déesse d'Éphèse, l'auteur ajoute⁴ : « *Comme l'Artémis hellénique*, elle était surtout adorée au printemps, où les forces créatrices de la nature sont en action; *comme elle aussi*, on la disait habiter les montagnes, les bois, les plis de terre marécageux. » Et si, dans les temps historiques, le type de la Diane du Louvre avait positivement prévalu, il est à croire que les idées exprimées par ces épithètes ne furent jamais entièrement oubliées; il est bien probable surtout qu'elles ne l'étaient pas au temps de l'émigration ionienne.

Sans doute, en parlant ainsi, on recule la difficulté plutôt qu'on ne la résout. Si certains aspects de la déesse hellénique permettent de la rapprocher de celle d'Éphèse, dont nous ne savons pas encore le véritable nom, c'est apparemment que diverses tribus, tant helléniques que pélasgiques, avaient confondu sous un nom commun, malgré des contradictions réelles, diverses déesses dont les unes se prêtaient plus ou moins à une assimilation asiatique, les autres ne s'y prêtaient pas du tout. Mais comment expliquer que les détails laids et répugnants des représentations et du culte de la déesse d'Éphèse n'aient pas fait prononcer contre elle une question préalable par la race pour laquelle a travaillé Phidias, pour laquelle l'*Hippolyte* fut écrit? Personne

¹ Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 188.

² *Ibid.*, p. 190. — Cf. Paus., *Arcad.*, XXXVII, 1, 2, 3, 5, 6.

³ Preller, *Griechische Mythologie*, t. I,

p. 193.

⁴ *Ibid.*, p. 197.

n'a jamais assimilé Artémis à Cybèle, déesse des bois et aussi déesse de la fécondité comme la Polymastos; personne même n'a cru reconnaître dans celle-ci l'amante d'Adonis; pourquoi cette différence étrange en faveur de celle des formes de la Déesse Mère qui devait être le plus rigoureusement exclue de cette assimilation? Y aurait-il eu quelque *ressemblance de nom* ayant séduit les colons ioniens?

L'affirmer serait téméraire; mais il me semble que le nier serait téméraire aussi. Je me permettrai donc de présenter deux rapprochements que je crois nouveaux dans la science, en recourant à mes très élémentaires connaissances dans la linguistique aryaque.

On admet généralement que la langue phrygienne appartenait à ce groupe, et M. Paul Bœtticher en a réuni dans ses *Arice*¹ des témoignages assez nombreux, spécialement par des rapprochements avec la langue de Zoroastre et avec celle des Achéménides, très voisine de celle-ci. M. Lenormant, dans son troisième article sur Sabazios (*Revue archéologique*, janvier 1875), a fait observer que le nom de Bacchus n'a pas d'étymologie en grec, mais rappelle le Βαγαῖος phrygien, et que M. Maury avait déjà fait la même remarque². Or Hésychius traduit Βαγαῖος par Ζεὺς Φρύγιος, μέγας, πολὺς, ταχύς³, et j'ajouterai que *Baga* voulait dire *dieu* dans la langue des anciens Perses, non pas le dieu suprême, Aura Mazda, mais l'idée de dieu en général.

Or l'inscription de Béhistoun nous apprend qu'en perse le mot *arda* correspond au mot latin *altus* (cf. *arduus*), qui en est à la fois la traduction et la *transcription* : ceci est élémentaire en

¹ Voir les n^{os} 1, 6, 7, 9, 11, 14, 22, 29, 33 des *Glossae Phrygiae* de cet auteur.

² *Histoire des religions de la Grèce antique*, III, p. 139.

³ Bœtticher, *ubi supra*, n^o 9.

linguistique. Ajoutons la terminaison à la fois perse et latine de l'accusatif (*m*)¹, et nous reconnâtrons que les colons grecs ont pu entendre invoquer la déesse sous la qualification de *Artam* (ou peut-être, comme forme dialectique, *Artem*), et confondre ainsi la *Grande Déesse*, la *Grande Mère*² avec Artémis. Un mot à la fois perse et latin peut bien avoir laissé en passant sa trace dans ce lointain voyage.

Une autre étymologie encore est présentable; on pourrait même dire qu'elle l'est davantage, car on n'a pas besoin ici de recourir à une flexion grammaticale: on retrouve en effet, dans le mot lui-même, tous les éléments linguistiques du nom d'Artémis, ceux-là *seuls* et dans le *même ordre*. C'est le mot bactrien *ardvi* (*d=t, v=m*), féminin de *ardu*, *élevé*³, le même, en réalité, que nous venons de voir; c'est encore le latin *arduus*, conservé ainsi, nous ne dirons plus des bords du golfe Persique, mais de ceux de l'Oxus à ceux du Tibre. De plus, la racine *ard = ἄρδω* signifie aussi *couler, arroser*. *Ardvi-çâra*, c'est la *source puissante des eaux célestes et fécondantes*; telle est l'épithète régulière de la déesse ou plutôt du génie féminin dont le nom propre et très significatif est *Anâhita*, la non-souillée, celle qu'on a nommée l'*Artémis persique*. — *Aut video aut vidisse puto per nubila lunam*.

§ 5.

THRACE, ÉPITHRACE, SAMOTHRACE.

Nous savons peu de chose touchant la civilisation de la Thrace antique; qui ne nous a laissé ni littérature ni presque aucun

¹ Oppert, leçon (inérite) du 19 janvier 1865. — Pictet, *Les origines indo-européennes*, § 384.

² On dit que Stamboul, c'est *eis τὰν*

πόλιν, prononcé aujourd'hui *is tam bolin*.

³ Cf. P. Paris, *ubi supra*: l'Artémis d'Éphèse était dite *Grande* et *Très Grande*.

monument de l'art; il est même très douteux qu'elle ait eu une écriture. Mais, de même que Strabon¹ considère comme appartenant à la même race que les Thraces les habitants de la Mysie asiatique, ceux de la Phrygie, de la Bithynie et de divers districts voisins, identifiant à ce titre les Mysiens et les Mœsiens, les Phrygiens et les Bryges, de même et par des considérations plus sûres que celles de l'ethnographie des anciens, la science d'aujourd'hui reconnaît, dans les rares documents qui concernent les croyances de cette contrée, des traits en rapport avec ce que nous venons de voir touchant celles de l'Asie Mineure. Celles-ci pourront donc nous servir à comprendre celles-là, et il convenait logiquement d'arriver de Grèce en Thrace en passant par la péninsule.

Nous trouvons en Thrace, à l'époque que nous étudions, deux Grandes Déesses dont les *noms* ne se trouvent nulle part en Asie : ce sont Cotytto et Bendis². Le culte de la première était ultra-orgiastique; le rhombe, le tympanum et les cymbales y retentissaient; ses mystes poussaient le cri : *εὐοῖ σαβοῖ*, poussé aussi dans les mystères de Sabazios, et ils juraient par l'amandier, qui joue un si grand rôle dans le mythe de la naissance d'Attis, en Phrygie³; toutes choses qui concordent avec l'assertion de Strabon⁴, que les cultes de Cotytto et de Bendis, chez les Thraces, ressemblaient au culte phrygien de Sabazios et de la Mère⁵.

¹ VII, 3.

² Voir l'article Bendis, par F. Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, p. 1551.

³ Ces particularités sont indiquées par M. F. Lenormant d'après des fragments d'une pièce perdue de l'ancienne comédie.

⁴ X, 3. — Voir aussi Foucart, *Des*

associations religieuses chez les Grecs, § IX.

⁵ M. Lenormant a conclu du nom de Cotys, porté par plusieurs princes de ce pays, que Cotytto devait être androgyne. Ce serait un rapprochement de plus avec Cybèle Angdistis; mais les Grecs ont eu des Démétrios.

Il paraît cependant que, comme le fait observer M. Lenormant, l'identité n'était pas complète. Les Grecs, qui ont révééré sans hésitation la Mère Idéenne et qui l'ont admise dans leur Panthéon sous les dénominations helléniques de Rhéa et de Gæa en même temps que sous le nom de Cybèle, n'en ont point agi ainsi pour ce qui concerne Cotytto. Elle n'a point de nom grec, et, si l'autre Grande Déesse du même pays a été adoptée, ce fut tantôt sous son propre nom, Bendis, tantôt sous celui d'Artémis ou sous celui d'Hécate, autant du moins qu'on peut le reconnaître d'après le syncrétisme ultérieur. Sans doute, nous venons de voir que Strabon déclarait son culte orgiastique aussi bien que celui de Cotytto; mais aucun témoignage ne constate que le premier fût impudique et digne de ce mépris spécial que les Grecs ont infligé à l'autre.

C'est avec grande apparence de raison que M. Lenormant a identifié à Bendis la déesse Tauroposos, qui figure sur une médaille d'Amphipolis, tenant un flambeau et une lance, et portant, comme le dieu *Men*, un croissant derrière les épaules. Il est manifeste que c'est une déesse lunaire; or Hérodote (V, 7) ne connaissait chez les Thraces qu'une seule déesse, à laquelle il donnait le nom d'Artémis. Cette Artémis devait être Bendis, dont les Athéniens adoptèrent ostensiblement le culte; et, seule déesse probablement, à l'exclusion de Cotytto, elle était adorée, au iv^e siècle, sur cette côte semi-hellénique que connaissait Hérodote. La médaille est à légende grecque; nous sommes dans l'Épithrace.

Maintenant quel rôle jouait, dans cette mythologie, le parèdre phrygien de la Déesse Mère? Je ne dis pas Angdistis, qui était un dédoublement; je dis le parèdre Sabazios. Dionysos est placé par Hérodote (*ubi supra*) au nombre des trois divinités mâles du peuple thrace; les deux autres sont Arès et Hermès;

encore celui-ci n'était-il adoré que par les princes. Il est fort naturel que des peuples belliqueux aient eu un dieu ou un démon de la guerre. Un Hermès dont le culte est réservé à certaines familles pourrait bien être le Cadmilos Hermès que nous retrouverons tout à l'heure en Samothrace. Reste Dionysos : l'assimilation se fait d'elle-même, puisque Sabazios était l'un des Dionysos des Hellènes. Disons tout de suite que le Dionysos des Thraces avait, selon Hérodote (VII, 111), un oracle dans les montagnes, un oracle dont l'organe était une femme, comme à Delphes, ajoute l'auteur. Or nous savons que le Dionysos des mystères, le Dionysos *importé par les Thraces*, le Dionysos Cabire avait son tombeau près de l'oracle delphique; cette circonstance et le partage annuel du temple entre Apollon et lui font penser à un dieu vivant et mourant tour à tour¹, caractère qui nous ramène à la tradition phrygienne. Enfin Dionysos s'appelait aussi Bacchus, et nous avons vu que ce nom peut bien avoir signifié *dieu* dans les langues phrygienne et thrace.

Cela est vague sans doute; mais nous pouvons aller plus loin. Le Dionysos des mystères orphiques, le Bacchus *Cabire* portait aussi la dénomination de *Zagreus*, le *chasseur* par excellence, et il était considéré comme le maître du monde. On lisait dans une tragédie perdue d'Eschyle :

Ποτνία Γῆ Ζαγρεῦ τε Θεῶν πανυπέρτατε πάντων²,

vers où, comme on le voit, il paraît, en cette qualité même, associé à la *Terre* divinisée. Mais en même temps nous savons que ce titre de *Zagreus*, semblable ici à *Πολυδέκτης* et à

¹ On offrait un sacrifice secret à ce Bacchus, au jour le plus court de l'année, dit Preller, *ubi supra*, p. 426-427, avec renvoi à Plutarque (*Isis et Osiris*, chap. xxxv, et non lv, comme une faute d'impression le

fait dire à Preller). Le texte dit que les Hosii offrent ce sacrifice mystérieux quand on éveille le Dionysos *Liknités*.

² Cité par Preller, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 499.

Πολύξενος, était aussi donné à Pluton lui-même, aux mains de qui tombent tous les mortels, et cela dans l'ancienne poésie des Grecs, dans les vieilles épopées et dans Eschyle¹. Il implique donc l'idée d'un dieu infernal, tel qu'était le Bacchus delphique, tel qu'était ou tel que fut le Dionysos Hadès des mystères. Enfin Zagreus est dit tantôt fils de Zeus et de Perséphoné, comme le Sabazios de Clément d'Alexandrie, tantôt fils de Pluton et de Perséphoné²; ce qui signifie apparemment qu'il est à la fois dieu du monde et dieu des enfers, Πανυπέριτατος et Πολυδέκτης.

En étudiant sur les lieux les monuments de l'Épithrace, et spécialement les sculptures conservées sur des rochers voisins de la ville de Philippes, M. Heuzey³ a reconnu, dans un buste juvénile, aux cheveux bouclés, à la nébride jetée sur sa tunique et aux cornes naissantes, le Dionysos Sabazios cornu (le dieu taureau, fils de Zeus et de Perséphatta, voir *supra*, § 2), personnage que le savant académicien reconnaît sans peine aussi dans le taureau à face humaine, consacré, en Attique, dans un groupe de divinités barbares, par l'Odryse Adamas et reproduit par M. Stuart.

Une divinité féminine, sous la figure d'Artémis, est plusieurs fois représentée sur les rochers de Philippes⁴, et, d'après ce que nous avons vu, nous devons, comme M. Heuzey lui-même, reconnaître en elle Bendis. Celle-ci n'est pas empêchée de jouer le rôle de divinité lunaire par la présence du dieu Men, représenté ici comme il l'est habituellement dans l'Asie Mineure; le

¹ *Griech. Myth.*, t. I, p. 498-499.

² *Ibid.*, p. 476-477, 499; *Diod.*, IV, 4.

³ *Mission archéologique en Macédoine*, p. 79-80. — Cf. Lenormant, 2^e art. sur *Sabazios*, *Rev. archéol.* de décembre 1874.

⁴ *Id.*, *ibid.*

⁵ *Ubi supra*, p. 84. L'association de Men et de Bendis, en Thrace, dit aussi M. Lenormant (*Rev. archéol.*, déc. 1874), est attestée par des monuments épigraphiques. — Et il renvoie à ses *Monuments de la Voie Éleusinienne*.

dédoulement des divinités en un couple est chose trop peu rare pour devoir nous embarrasser. Mais, en ce qui concerne l'Artémis Bendis, je ne peux m'empêcher de voir dans le miroir, l'éventail et la ciste qui sont tracés auprès d'elle (si toutefois cette esquisse légère les représente réellement¹), non pas un simple *mundus muliebris*, mais une série d'objets relatifs aux mystères orphiques ou dionysiaques, objets dont les vases italo-grecs portent si souvent la figure; cependant, pour les chaussures qui figurent aussi sur les rochers de Philippos, je ne me rappelle pas les avoir trouvées ailleurs.

Il résulte de tout ceci que l'esprit de la religion des Thraces était phrygien au fond. Elle était naturaliste et même, sur certains points, grossièrement naturaliste; ce qui ne paraît pas l'être dans le mythe de Zagreus pouvait appartenir à une interprétation des Orphiques déjà antérieure au iv^e siècle et sans doute même au v^e. Mais qu'était la religion établie en Samothrace? Qu'étaient ces mystères, qui furent populaires chez les Grecs, même avant l'époque macédonienne?

On sait que le nom collectif et public des dieux spéciaux de cette île était celui de *Cabires*. On croit que c'est un nom signifiant *grands* ou *puissants*, apporté dans ce pays par la colonisation phénicienne²; cependant les véritables noms des divers Cabires

¹ Lenormant, *Rev. archéol.* de décembre 1874, p. 82.

² M. Lenormant^a a présenté une autre explication. Les Cabires pélasgiques, dit-il, portent un nom dérivé du mot *καίω*, brûler; *Κάβειροι*, par un digamma, ce sont les Brûlants. Cela peut bien être admis des Cabires de l'île volcanique de Lemnos,

filis et auxiliaires du dieu du feu, Héphestos^b. Mais l'auteur reconnaît que les Cabires de Samothrace étaient des *dieux grands*, même pour les Grecs, ce qui ne s'accorde guère avec l'idée de ces génies, non plus qu'avec celle des Cabires serviteurs de la déesse de Berécynthe et assimilés aux Corybantes^c.

^a *Dict. des ant. gr. et lat.*, art. *Cabires*, I, p. 757. — ^b *Ibid.*, p. 758. — ^c *Ibid.*, p. 757 et 758, avec renvois à Strabon, livres X et XII.

de Samothrace ont une physionomie hellénique. La contradiction s'explique, si l'on admet, avec M. Schoemann¹, que le culte des Phéniciens *demeura* dans l'île après leur expulsion, mais *se transforma* sous la pression des pèlerins hellènes.

Le seul document, ou du moins « le plus direct et le plus précis », pour employer le langage de M. François Lenormant², « que nous ayons sur le rapport des divinités cabiriques de Samothrace avec les dieux helléniques », permet autre chose qu'une conjecture. Un scoliaste d'Apollonius de Rhodes (I, 917) a emprunté à Mnaséas de Patara les véritables noms des Cabires de Samothrace³ : Axiéros, Axiokersos, Axiokersa et Casmilos (ou Cadmilos, avec le δ sifflant), témoignage que pouvait seul transmettre un initié, l'emploi de ces noms constituant, du moins selon l'auteur français⁴, d'accord avec la tradition, probablement pélasgique aussi, de l'Italie centrale⁵, la condition nécessaire pour leur adresser une invocation puissante, condition qui, réservée avec un soin jaloux, formait un privilège des mystes. Or cette invocation constituait une garantie précieuse contre les périls et spécialement contre ceux de la navigation⁶, ce qui a fait assimiler les divinités de Samothrace aux Dioscures⁷, bien que ceux-ci fussent seulement au nombre de deux. Il est certain d'ailleurs que ces noms étaient mystérieux, puisqu'on ne les trouve nulle part ailleurs dans toute la littérature ancienne. Et cependant l'admission à ces mystères d'initiés étrangers à l'île, même de Péloponésiens, était chose connue au v^e siècle⁸; un témoignage d'Aristophane paraît même mon-

¹ *Antiq. grecques*, II^e partie, ch. xv, § 2.

² *Ubi supra*, p. 760.

³ *Id.*, *ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 766.

⁵ Voir Macr., *Saturn.*, III, 9.

⁶ Lenorm., p. 763, 766; cf. A. Maury, III, p. 313.

⁷ Lenormant, p. 763.

⁸ Hérodote, II, 51; cf. Plut., *Apophth. Lacon.*, s. v. Antalcidas et Lysandre.

trer que les mystères de Samothrace étaient déjà populaires alors en Grèce¹.

Mais il faut distinguer la connaissance de ces quatre noms des témoignages, soit littéraires soit archéologiques, concernant l'équivalence qu'on leur attribuait. M. Lenormant a fait observer avec raison² que, ces dieux n'étant pas proprement helléniques (mais pélasgiques), toutes les désignations mythologiques hasardées par l'antiquité sont quelque peu inexactes. Voici maintenant le passage de Mnaséas. Je le reproduis en entier, pour arriver à distinguer, s'il est possible, ce qui appartient réellement à cet auteur. Ces Cabires de Samothrace dont il énonce les noms « sont au nombre de quatre : Axiéros, Axiokersa, Axiokersos; Axiéros c'est Déméter, Axiokersa c'est Perséphoné, Axiokersos c'est Hadès; on en ajoute un quatrième, Kasmilos c'est-à-dire Hermès, comme le raconte Dionysodore³. » Ainsi Mnaséas ne nommait que trois Cabires, et il n'est pas évident que l'interprétation donnée ici de leurs noms soit de lui plutôt que du scoliaste. Il est probable cependant qu'elle appartenait à Mnaséas, puisque la quatrième traduction est donnée, par exception, comme appartenant à Dionysodore.

Mais nous pouvons bien, nous modernes, aborder directement l'étude de ces noms que Mnaséas nous fait connaître. Tous trois sont pélasgiques, dit M. Lenormant⁴: *Axios*, qu'on trouve dans tous les trois, avait jadis la signification de *fort, puissant* (ce qui est, comme on sait, le sens phénicien du mot

¹ « Voici une crise terrible, dit Trygée, si quelqu'un de vous a été initié en Samothrace, c'est en ce moment qu'il convient de prier pour détourner les pas de celui qui arrive. » (Aristophane, *La Paix*, 276-279, édition de Bothe). M. Lenormant rappelle aussi ce passage.

² *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*, art. *Cabires*, I, p. 761.

³ Le texte grec sur lequel je traduis est reproduit par Neuhäuser, *Cadmilus sive de Cabirorum cultu et mysteriis*, p. 31, note 11.

⁴ *Ubi supra*, p. 760.

Kabir), et c'est ainsi qu'on explique l'invocation : *ἄξιε ταῦρε*, adressée à Bacchus dans un rite d'Élis que nous a transmis Plutarque¹. (Être *digne* d'arriver au *pouvoir* suppose que l'on est *capable* de l'exercer.) Quant aux deux êtres qui sont évidemment le dédoublement l'un de l'autre, M. Neuhæuser², guidé par la grammaire sanscrite, considère *sos* et *sa* comme des *suffixes* d'adjectifs, et par suite il cherche dans la syllabe *ker* le véritable sens du mot. Or, ajoute-t-il, cette syllabe est bien connue dans la linguistique indo-germanique : c'est la racine *kar* ou *kri*, celle qui a fourni le mot grec *κράβειν*, les mots latins *creare*, *Ceres* (prononcé Kérès); il s'agit donc d'un père et d'une mère universels³, ce qui nous rappelle le Pappas et la Ma de l'Asie Mineure.

Revenons maintenant à Axiéros. Est-ce réellement une divinité féminine, comme le dit le texte ancien que nous avons vu tout à l'heure? Il est certain (Pline nous l'apprend) que Scopas avait sculpté en Samothrace, et précisément à l'époque qui nous occupe, un groupe composé de deux dieux et d'une déesse : Phaéthon (le lumineux), Vénus et Pothos; et d'autres témoignages établissent un groupement semblable quant à la répartition des sexes, avec des noms tout différents⁴. Mais cette complète diversité rend les interprétations bien suspectes; et, si l'on prétend, comme on l'a fait, y introduire un Éros, l'extrême similitude, on peut dire l'identité du nom, puisque l'*ω* et l'*ο* ne différaient pas dans l'ancienne orthographe, rend cette hypothèse plus suspecte encore, comme étant trop facilement suggérée par le son. Un nom grec et deux noms aryaques d'une tout autre branche forment un groupe peu vraisemblable.

¹ *Questions grecques*, 36.

² *Ubi supra*, p. 58.

³ Neuhæuser, p. 58-59.

⁴ Lenormant, p. 760-761.

Or Neuhæuser a donné d'Axiéros une explication empruntée aussi aux antiquités de la langue, explication qui *conserve* à cette divinité son *caractère féminin*, constitue une *corrélation* étroite avec les deux autres *étymologies*, et fait de toutes les trois un groupe *concordant* avec les *mythologies voisines*, ainsi qu'avec l'explication donnée *dans le texte* cité plus haut : quatre raisons pour une de l'accepter. Cette étymologie, c'est *ἔρα*, *terre*, résultant de l'adverbe *ἔραζε*¹. De cette façon Axiéros est une Cybèle, mère d'un Hadès et d'une Perséphoné, tous deux, comme elle, divinités telluriques, Axiéros et Axiokersa, rappelant les déesses, mère et fille, d'Éleusis et des mystères phrygiens. Le Cadmile ou *assistant*² n'est peut-être assimilé que comme tel à l'Hermès des Grecs. *Camillus* était le nom que l'on donnait, en latin, à un enfant ou adolescent qui remplissait une fonction inférieure dans des sacrifices³.

Nous rentrons donc pleinement dans l'ordre des croyances phrygiennes et thraces, auxquelles Diodore (IV, 47-49) rattachait cette doctrine, et qui peuvent aussi être considérées comme connexes aux croyances pélasgiques; les Cabires sont de *Grands Dieux*, comme Cybèle est la *Grande Mère*. Mais ils ont, nous l'avons vu, un caractère protecteur qui leur est spécial, et de plus un caractère moral, résultant de ce que l'initiation était *précédée* d'une interrogation sur les crimes ou certains crimes atroces que le récipiendaire aurait pu commettre, et *accompagnée* d'une purification⁴.

Il y avait donc un *élément* spiritualiste et moral dans le culte cabirique; mais à quelle époque remontait-il? dans quelle étendue se produisait son action? Nous ne saurions guère le dire.

Neuhæuser, *Cadmilus sive de Cabiro-
rum cultu et mysteriis*, p. 60.

² *Ibid.*, p. 61-62.

³ Voir les pages 858-859 du *Dict. des
ant. gr. et rom.*, t. I.

⁴ *Ibid.*, p. 765.

Certaines anecdotes des v^e et iv^e siècle¹ mentionnent la confession dont nous parlons; mais était-ce quelque chose comme la confession négative du *Per-em-hrou* égyptien, c'est-à-dire une déclaration d'innocence faite ici avant l'initiation, ou bien était-ce un rite expiatoire proposé aux coupables? Nous ne le savons pas davantage. Il ne faut pas oublier du reste l'anecdote relative aux fiançailles de Philippe et d'Olympias², constatant que les mystères de Samothrace étaient considérés par Plutarque comme accessibles aux femmes et même aux jeunes filles, enfants ou presque enfants, et aux garçons de cet âge, à l'époque que nous étudions.

Quant à un enseignement dogmatique ou moral, peut-on croire qu'il existait explicitement dans ces mystères, ou faut-il admettre qu'une *époptie* terminant l'initiation offrait des symboles dont les lumières et les dispositions de chacun réglaient pour lui l'interprétation? M. Lenormant (*ubi supra*, p. 765) a-t-il eu raison d'admettre qu'il en était à cet égard des rites de Samothrace comme de ceux d'Éleusis? Cela n'a rien d'improbable; mais, quant aux noms mystérieux des Cabires, si l'on en formulait alors l'explication donnée plus haut, on conçoit assez bien la phrase de Cicéron citée à ce sujet par notre compatriote : « Quibus explicatis ad rationemque revocatis, rerum magis natura cognoscitur quam deorum » (*De N. D.*, I, 42).

¹ Plut., *Apophth. Lacon.*, s. v. Antalcidas et Lysandre.

² Plut., *Vie d'Alex.*, chap. 11 : « On dit que Philippe, encore tout jeune (μειράκιον),

fut initié en Samothrace en même temps qu'Olympias, enfant (παῖδος) et orpheline, qu'il l'aima et que le mariage fut conclu. »

§ 6.

LE SYNCRÉTISME AU IV^e SIÈCLE.

Dans les paragraphes précédents, nous avons vu qu'à des époques bien antérieures au iv^e siècle des divinités étrangères avaient été acceptées par des familles ou même par des populations grecques, sans que celles-ci abandonnassent leurs croyances. Une tradition fort enracinée et, nous pouvons l'ajouter maintenant, bien appuyée, attribuait à des Thraces l'introduction du culte de Bacchus Zagreus, arbitrairement confondu avec le Dionysos de Thèbes; le nom même de Bacchus était probablement thrace. L'Aphrodite Uranie était certainement asiatique; les colons grecs d'Asie Mineure avaient audacieusement introduit dans leur panthéon la Mère Idéenne et la Grande Déesse d'Éphèse; enfin l'Apollon Didyméen était un dieu asiatique, puisque son oracle était antérieur à l'émigration hellénique¹. Mais ces adoptions avaient été faites par voie d'assimilation systématique avec des divinités helléniques; c'est ainsi qu'Hérodote, au v^e siècle, assimila formellement des dieux égyptiens à des dieux grecs. Au iv^e, nous trouvons un syncrétisme qui se produit au grand jour, sous une autre forme et dans d'autres conditions.

Il ne suffit pas, pour l'expliquer, de rappeler le vague des croyances helléniques. Les Grecs, comme les Romains, attachaient une grande importance, plutôt sociale et patriotique que morale, et aussi une grande importance d'intérêt privé, à l'observation exacte des rites. Or les rites différaient autant au moins que les croyances entre les religions asiatiques et celles

¹ Paus., *Ach.*, II, 4. — Sur l'Apollon asiatique dans Homère, voir Al. Bertrand, *Essai sur les dieux protecteurs des héros dans l'Iliade*, chap. II, § 2.

de la Grèce. Un trait d'union était formé par le culte thrace de Bacchus; mais l'origine de celui-ci se perdait dans la nuit des temps, tandis que nous voyons, par le xvi^e chapitre de Théophraste, quel ascendant la *pratique* des superstitions étrangères avait acquis, au iv^e siècle, sur l'esprit de certains Grecs.

Avant d'aborder une explication générale, il convient d'exposer deux faits que l'on doit considérer l'un comme une préparation, l'autre comme un prélude à l'introduction du culte phrygien. Il convient aussi d'en mentionner un troisième, qui paraît, au moins au premier aspect, analogue à ceux-là.

Le premier de ces faits, c'est la construction, au siècle de Périclès, du Métroon d'Athènes, c'est-à-dire du temple de la Déesse Mère, temple élevé par l'autorité publique et à la décoration duquel travailla, sinon Phidias, du moins son élève Agoracrite¹. Certes c'est là une transition vers le syncrétisme gréco-phrygien, et d'autant plus significative que la chose eut lieu, dit-on, sur l'ordre de l'oracle de Delphes. Mais il est plus que probable que M. Foucart a raison quand il ajoute : « En admettant *la déesse* dans la ville, rien ne prouve que les Athéniens eussent admis aussi *le culte* phrygien. » S'ils l'eussent fait officiellement, Démosthène n'eût point osé parler de ces mystères avec le dédain qu'il témoigne dans le *Discours sur la couronne*. M. Gerhard a sûrement raison quand il dit que la déesse phrygienne était assimilée par les Athéniens à la vieille déesse pélasgique de la terre, et que, par suite, on ne la considérait pas comme étrangère et nouvelle², bien que le nom de Métroon indique l'adoration de la *Mère Idéenne*. Ce qui était

¹ Voir Foucart, *Des assoc. relig. chez les Grecs*, p. 64. — Gerhard, *Das Metroon zu Athen*, p. 4-5.

² *Das Metroon zu Athen*, p. 5-7, 14-

18. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille accepter l'idée de l'auteur d'étendre cette assimilation à la déesse poliade d'Athènes (p. 9-12).

nouveau, ce qui était étranger surtout, au iv^e siècle comme au v^e, c'était le culte orgiastique des Galles; et la construction du Métroon devait en préparer l'acceptation, sinon par l'État, du moins par la foule.

Un pas de plus n'avait-il pas été fait, dès le v^e siècle, par la célébration publique du culte d'Adonis et son ascendant sur les esprits. Voici littéralement ce que nous en dit Plutarque¹ : « Les esprits furent quelque peu troublés par ce qui se passa dans les jours où l'on fit partir la flotte (pour la Sicile). Les femmes, en effet, célébraient alors les *Adonia*; les simulacres étaient exposés en divers lieux de la ville, avec les cérémonies funéraires attenantes, et l'on entendait les *lamentations* des femmes, en sorte que ceux qui tiennent compte de ces sortes de choses se tourmentaient et craignaient que cette armée, formée avec tant d'appareil, d'éclat et de vigueur, ne *se flétrit*² bientôt. » L'auteur ne dit pas que cette fête fût adoptée par l'État; mais il en parle comme d'un rite agréé et pratiqué dans le peuple athénien. Il n'y a ici aucune assimilation énoncée ni acceptable avec aucune divinité nationale.

Le troisième personnage mythologique dont je parlais, c'est Ammon, dont une statue, œuvre de Calamis, avait été dédiée par Pindare, qui avait envoyé des hymnes aux Ammoniens de Libye³, c'est-à-dire aux habitants de l'oasis d'Ammon. L'oracle de cette oasis fut consulté par les Lacédémoniens au temps de Lysandre et par conséquent vers la fin du v^e siècle ou au commencement du iv^e⁴. Pausanias, qui nous apprend ces faits, dit encore⁵ que les Éléens avaient élevé des autels dans le temple libyen et que, même chez eux, ils offraient des libations à Héra

¹ *Vie de Nicias*, chap. XIII.

² *Μαράνθη*, comme les jardins mêmes d'Adonis.

³ Paus., *Bœot.*, XVI, 1.

⁴ Paus., *Lac.-n.*, XVIII, 2.

⁵ Paus., *Eliuca priora*, XV, 7.

Ammonia et à Hermès Parammon; il ne les considère d'ailleurs ici que comme des dieux de Libye. Il est cependant bien probable que le grand dieu de l'oasis était l'Ammon égyptien, plutôt que le Baal Hammon punique : ce n'était pas dans cette direction que les Phéniciens avaient colonisé; il y a donc lieu de penser que les deux autres personnages de cette triade étaient Maut et Thot. Un culte égyptien était ainsi connu et accepté dans quelques régions de la Grèce. A quelle époque remontait le culte rendu à ces dieux par les Éléens? L'auteur grec du temps de l'empire ne nous le fait pas connaître; il dit seulement que depuis des *temps fort anciens* ils avaient *consulté* cet oracle. Mais, dans tous les cas, le dieu Ammon ne fut jamais populaire en Grèce, même au temps du syncrétisme; ce fut Isis et non pas lui qui eut là des adorateurs nombreux. Sans doute, quand les Grecs ont connu l'Égypte, les grandes doctrines memphites et thébaines avaient bien décliné. Mais, en somme, la religion de ce pays ne pouvait être entièrement ignorée par les contemporains de Philippe, et elle était, à certains égards, très supérieure à celle de la Grèce. L'avortement de cette tentative, dont Pausanias seul a mentionné l'existence, concorde donc, aussi bien logiquement que chronologiquement, avec la décadence que nous avons reconnue dans l'esprit de la mythologie grecque dans ce temps-là.

Arrivons maintenant aux causes générales du mouvement qui commençait à se produire. Depuis longtemps, on le sait, les étrangers que le commerce ou l'industrie amenaient à former en Attique des établissements permanents y possédaient une situation régulière, inférieure, il est vrai, à celle des citoyens, mais assurée et profitable. Tant qu'ils n'avaient appartenu qu'aux races helléniques, leur présence n'avait pas eu d'influence sérieuse sur la condition religieuse du pays. Mais

quand les événements politiques eurent agrandi les relations avec l'étranger, quand la composition du corps des *métèques* fut sensiblement modifiée, il en dut être bien autrement.

M. Foucart a fait observer¹, en effet, qu'après les guerres médiques, Athènes ayant dirigé ses flottes sur toutes les côtes de la mer Égée et même ailleurs, « les marins et les soldats rapportèrent dans leur patrie les religions de la Thrace, de la Phrygie et de Chypre ». Peu après, les relations avec les sujets ou les vaisseaux de l'empire persan devenant habituellement pacifiques, Phéniciens et Cypriotes purent entretenir en Grèce des établissements commerciaux permanents, et des *thiases* étrangers commencent à se produire, bien que l'épigraphie ne les mentionne pas avant la seconde moitié du IV^e siècle.

La plus ancienne inscription à date certaine que nous connaissions à ce sujet, celle qui occupe le premier numéro dans l'Appendice de M. Foucart, est contemporaine d'Alexandre. Elle a été trouvée au Pirée; c'est un acte public du gouvernement athénien, accordant aux négociants de Kition (en Chypre) un terrain pour y élever un temple à Aphrodite, comme les Égyptiens élevaient alors un temple à Isis, dans le même pays. La mention d'un monument élevé par les Kitiens à Aphrodite Uranie (n^o 11) nous fait comprendre que telle était l'Aphrodite mentionnée dans la première inscription : c'était une divinité orientale, c'était l'Aphrodite cyprienne, la divinité androgyne bien connue.

Maintenant comment expliquer la *faveur* avec laquelle des religions étrangères furent accueillies dans le peuple, les sentiments de confiance et de crainte qui les propagèrent en Grèce? Il me semble que, pour cela, il convient de recourir à une re-

¹ *Des assoc. relig. chez les Grecs*, p. 57.

marque énoncée par M. Pleyte au sujet de certaines additions faites au *Livre des morts égyptien*¹. « S'apercevant, dit-il, que des prières adressées aux dieux connus n'étaient pas exaucées, que les remèdes appliqués ne produisaient pas le succès souhaité, on allait consulter quelque personnage réputé en possession du pouvoir magique; et si, soit science, soit bonheur, les conseils étaient suivis de succès, on était convaincu que la personne consultée possédait contre les démons des formules infailibles et on lui en demandait communication. Les nombreuses relations que l'Égypte a entretenues avec ses voisins de l'Afrique et de l'Asie ont amené l'adoption de toute une série de mots considérés comme magiques par les Égyptiens, mais qui, en réalité, ne sont que des noms de dieux ou d'attributs divins, dans les langues des peuples de l'Afrique, de l'Arabie ou de la Palestine. »

Si les choses ne se passèrent pas exactement de cette façon en Grèce, du moins peut-on penser qu'on y *essaya* des invocations à des divinités étrangères, des emplois de rites étrangers, pour écarter tel ou tel danger, pour guérir telle ou telle maladie, et que des particuliers, après s'être tirés d'affaire, ont recommandé le procédé à leurs connaissances. Que dix fois, vingt fois cela se soit produit, et voilà un rite en voie de se populariser dans une ville; que son appareil extérieur ait frappé les yeux et les esprits, et voilà une popularité fondée. Il est bien probable que le culte d'Adonis avait été propagé de même, par suite d'entretiens avec des marchands phéniciens ou syriens. Remarquons d'ailleurs que ce culte, un des plus anciennement, peut-être le plus anciennement importé durant les temps historiques, était célébré par des femmes, dont l'imagination est plus facilement frappée.

¹ *Chapitres supplémentaires du Livre des morts*, p. 48-49.

Enfin n'oublions pas surtout que la religion hellénique avait encore moins une morale arrêtée qu'un dogme fixé; que ni l'un ni l'autre n'étaient sous la garde d'un enseignement et d'un sacerdoce. Les turpitudes de certains rites étrangers n'étaient donc pas, dans l'esprit des Grecs, chose incompatible avec l'essence de l'esprit religieux. C'est là une remarque dont l'importance historique va largement s'accroître par la conquête de l'Asie. Sans ce principe, ou plutôt sans cette absence de principes, la question du syncrétisme n'aurait guère pu se poser, du moins pour certaines contrées. Et l'histoire des trois siècles qui suivent celui d'Alexandre constate que les éléments meilleurs de certaines religions orientales, à Memphis et à Persépolis, n'acquirent point la faveur des populations helléniques.

C'est là une question qui mérite d'être étudiée en détail, et cette recherche pourra suivre l'étude complète du siècle d'Alexandre.

TABLE.

	Pages.
AVANT-PROPOS.	1
PREMIÈRE PARTIE. — LES CROYANCES HELLÉNIQUES AU IV^e SIÈCLE.	
§ 1. Considérations générales.	4
§ 2. Zeus et Héra.	8
§ 3. Némésis, les Érinyes et Tyché.	19
§ 4. Athéna.	23
§ 5. Apollon et Artémis.	26
§ 6. Aphrodite et Éros.	31
§ 7. Déméter et Perséphoné, les mystères Éleusiens et le dogme de la vie future.	37
§ 8. Bacchus. — L'Orphisme avant Alexandre.	45
§ 9. La croyance à la vie future chez les Grecs du IV ^e siècle, en dehors de l'initiation.	48
§ 10. Sacerdotes, cultes municipaux.	50
§ 11. Cultes domestiques.	55
§ 12. La conception hellénique des rapports de l'homme avec la divinité.	61
SECONDE PARTIE. — L'ASIE MINEURE, LA THRACE ET LES PRÉLUDES DU SYNCRÉTISME.	
§ 1. Cybèle.	65
§ 2. Sabazios.	71
§ 3. Le dieu Lune.	73
§ 4. La déesse d'Éphèse.	75
§ 5. Thrace, Épithrace, Samothrace.	81
§ 6. Le syncrétisme au IV ^e siècle.	92

9

**L'ÉTAT RELIGIEUX
DE LA GRÈCE ET DE L'ORIENT
AU SIÈCLE D'ALEXANDRE**

**SECOND MÉMOIRE
LES RÉGIONS SYRO-BABYLONIENNES ET L'ÉLAN**

**L'ÉTAT RELIGIEUX
DE LA GRÈCE ET DE L'ORIENT
AU SIÈCLE D'ALEXANDRE**

**SECOND MÉMOIRE
LES RÉGIONS SYRO-BABYLONIENNES ET L'ÉRAN**

PAR

M. ROBIOU

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

EXTRAIT DES MÉMOIRES PRÉSENTÉS PAR DIVERS SAVANTS
A L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES
1^{re} SÉRIE, TOME X, 2^e PARTIE



**PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE**

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, RUE DE LILLE, 11

M DCCC XCV

L'ÉTAT RELIGIEUX
DE LA GRÈCE ET DE L'ORIENT
AU SIÈCLE D'ALEXANDRE.

SECOND MÉMOIRE.

LES RÉGIONS SYRO-BABYLONIENNES ET L'ÉRAN.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

En abordant ce second mémoire, il convient d'expliquer la différence de méthode qui va le distinguer du premier. Pour la Grèce, nous n'avions qu'à étudier une période déterminée, choisie dans une série continue de témoignages historiques, dont l'ensemble était connu par avance d'un public familiarisé avec les lettres anciennes. Ici, nous sortons du terrain classique proprement dit, et, avant de déterminer ce qui spécifie l'état des diverses croyances orientales au iv^e siècle, il sera utile de rappeler, par une exposition à la fois large et précise, la nature de chacune d'elles. Ce sera le seul moyen de mettre à leur place, dans le courant des traditions, les textes appartenant au temps que nous cherchons à connaître, textes qui, pour certains pays, sont peu nombreux et même peu explicites à force de brièveté, peu intelligibles par conséquent, si l'on n'a pas présentes à l'esprit la nature des doctrines et la marche des idées auxquelles ils se rapportent.

2 ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

Chacune des divisions de ce mémoire devra donc commencer par l'étude générale d'une doctrine. Si parfois l'on est tenté de s'étonner en rencontrant des introductions plus étendues que la place donnée pour chaque pays à l'objet spécial de la présente étude, il faudra se souvenir que ces connaissances générales, provenant de l'étude de documents antérieurs, comprendront en réalité le *fond de la doctrine* pour le *iv^e siècle lui-même*; nous n'aurons ensuite qu'à signaler soit la permanence des croyances, soit les variations opérées. Et il ne faut pas oublier que ces variations elles-mêmes peuvent être le résultat d'un courant d'idées existant déjà, courant dont la connaissance exacte ne peut être acquise que par une étude suffisamment étendue des *variations déjà produites* dans les siècles les plus rapprochés de celui-là. C'est ainsi que l'on pourra atteindre des résultats plus importants encore que la connaissance d'un siècle, en pénétrant dans l'histoire générale de la marche de l'esprit humain.

PREMIÈRE PARTIE.

LES RÉGIONS SYRO-BABYLONIENNES.

CHAPITRE PREMIER.

LA PHÉNICIE ET LA SYRIE.

§ 1.

LES SOURCES.

Déterminer pour une époque précise, surtout avant la conquête romaine, l'état religieux de la Phénicie et de la Syrie, offre des difficultés qui, au premier aspect, paraissent inextricables. Les documents tout à fait antiques sont nuls, sauf quelques très brèves indications empruntées à l'histoire des Israélites. Les inscriptions des temps moyens sont presque toutes fort maigres, et, si l'on en vient à la théogonie dite de Sanchoniathon, mais arrangée par Philon, telle que nous la possédons aujourd'hui, l'on se trouve transporté dans un temps où le syncrétisme a fait largement son œuvre.

Cependant il ne faut pas désespérer de venir à bout, même sur ce point, de la recherche ici entreprise. D'une part, les altérations helléniques sont si manifestes dans Philon de Byblos, qu'elles ne peuvent plus introduire d'erreur dangereuse pour la science; ce qu'il y aurait seulement à craindre ici, mais ce que la science moderne a déjà cherché à combattre, c'est que des noms grecs ne cachent trop bien des noms de

1.

la mythologie véritablement phénicienne. Mais, d'autre part, l'éloignement considérable qui existe entre la date du texte original, aujourd'hui perdu, et celle de la refonte de Philon, permet de considérer comme appartenant au fond permanent de la religion phénicienne et par conséquent à toute la période intermédiaire, y compris le iv^e siècle, ce qui s'est conservé d'antique dans cette refonte. Enfin, l'on trouve une garantie du même genre dans ce qui appartient à *la fois* à ce témoignage, aux renseignements transmis par les Grecs et aux mythes babyloniens, mais pour la religion *syrienne*, plutôt analogue qu'identique à celle de la Phénicie. La ressemblance avec les mythes plus orientaux constate l'antiquité de ceux que les Grecs ont trouvés en Syrie.

En dernier lieu, l'intelligence des noms mythologiques de la Phénicie et de la Syrie fournit des éclaircissements d'une valeur inestimable pour l'intelligence de la doctrine. Ces noms sont certainement très anciens, et ils nous font connaître l'idée fondamentale attachée aux croyances qu'ils expriment; ils ont subsisté jusqu'au bout, et par conséquent cette doctrine s'est maintenue, plus ou moins nette, aussi longtemps que la religion phénicienne elle-même, bien que des modifications importantes aient pu se produire dans la suite des temps et spécialement exister à l'époque moyenne que nous avons à étudier ici.

§ 2.

LA DIVINITÉ SOUVERAINE. — BAAL.

Si l'on considère, dans son ensemble, la tradition religieuse des Phéniciens, on y reconnaît facilement, à toutes les époques connues, un être souverain du monde, *Baal* (avec un *aïn* médial), nom qui signifie *maître*, non pas seulement dominateur,

mais *possesseur* par excellence, possesseur universel¹. Ce nom n'est pas seulement conservé par les monuments historiques : il se retrouve sur les monnaies phéniciennes et ciliciennes, dans les inscriptions carthaginoises, maltaises et numides²; il figure comme élément de divers noms propres puniques (ainsi Hannibal, Hasdrubal), mais, pour cet emploi dans les noms d'hommes, il est assez souvent remplacé par le mot *El* « puissant », qui en est à peu près synonyme. Dans la région syro-phénicienne, le dieu suprême porte le nom d'Élioun « très haut », traduit en grec par Ἐψίστος, ou d'*Adon* « seigneur », d'où *Adon-i* « mon seigneur » (Adonis).

L'idée d'une puissance sans rivale se montre donc au fond de ces croyances. On la retrouve moins explicite dans le nom de *Moloch* ou *Melk* « le roi », élément du nom de *Melqarth* « roi de la cité », particulièrement honoré à Tyr, et qui personnifie l'extension de la puissance tyrienne dans de lointaines colonies; c'est lui que représente, dans les conceptions du syncrétisme, le nom d'Hercule phénicien.

La religion phénicienne était-elle donc une religion monothéiste? L'idée de puissance unique et souveraine du monde paraît l'indiquer; mais, à toutes les époques historiques, cette idée est, en fait, très grossièrement altérée, et ce serait commettre une grave erreur que d'attribuer à ce peuple l'ordre de sentiments et de croyances qu'elle réveille chez nous.

On ne voit nulle part, en effet, que Baal ait les attributs intellectuels et surtout les attributs moraux qui appartiennent au principe monothéiste. De plus, la présence d'un principe

¹ • Hinsichtlich der Bedeutung ist bekannt, dass Baal *Herr* heisst; nur lege man dem Namen *nicht* den Begriff des Herrschens, Regierens unter, den das ap-

pellative Substantiv gar nicht hat. *Baal* heisst immer *Eigenthümer, Besitzer* einer Sache. » (Movers, *Die Phœnizier*, I, p. 171.)

² *Ibid.*, p. 170.

féminin, Ashthoreth, donne la mesure du sens qu'il faut attacher au personnage de Baal. Movers considère¹, et nous verrons bientôt qu'il a raison, le couple Baal-Ashthoreth comme le dédoublement d'un être unique, réunissant le principe actif et le principe passif, et qui fait de sa substance émaner le monde entier. Cette conception représente donc la doctrine panthéistique qui dominait dans l'Asie antérieure et qui se montre, même ici, sous un aspect matérialiste; elle explique la liaison, ou, si l'on veut, la transition entre un monothéisme vague ou dégénéré et une mythologie effective.

Baal se fractionne de plus d'une manière. Il est quelquefois appelé le Baal de telle ou telle cité, et tel fut ce Melqarth, dont nous venons de parler, appelé, dans une courte inscription, le *Baal de Tyr*². Mais quelquefois aussi, ou même souvent, l'on joint à son nom des épithètes ou des qualificatifs qui devaient sans doute, aux yeux du peuple surtout, constituer des êtres distincts.

Ceci s'applique particulièrement à l'appellation de *Baal-Khamman*, le *Baal igné*³, que l'on trouve assez souvent dans l'Afrique punique. On l'a parfois confondu à tort avec l'Ammon des Égyptiens, nom qui signifie non point igné, mais *mystérieux*. Il y a donc ici une allitération sans importance en elle-même; cependant elle coïncide avec une corrélation d'autre nature, puisque Ammon, être souverain, était, sous le nom d'Ammon-Ra, incarné dans le Soleil, et que Baal peut être considéré aussi comme une divinité solaire. Baal, produisant et gouvernant, vivifiant et aussi transformant, par la mort de

¹ Movers, *Die Phœnizier*, I, p. 149-150.

² De Vogüé, *Inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre*, 2^e partie; dissertation sur une inscription bilingue de Lapithos. *Journal asiatique*, août 1867. L'inscription

d'Eshmounasar mentionne le *Baal de Sidon*; et l'on peut dire qu'*Adon* était le Baal de Ghebal (Byblos), *Sydyk* ou *Eshmoun* (voir *infra*) le Baal de Béryte.

³ Movers, t. I, p. 173, 184, 188, 401.

chaque être, la nature tout entière, avait naturellement pour emblème et pour organe le soleil qui fait naître et croître les plantes, éclaire et vivifie les animaux et les hommes, mais dont l'ardeur les dessèche et les brûle aussi, sous un climat tel que celui de la Syrie et surtout de la Libye¹; or c'est, je le disais tout à l'heure, plutôt en Afrique qu'en Asie que se rencontre la désignation de Baal-Khamman². On la trouve aussi à Malte³ et en Sardaigne⁴; et la variété de provenance, pour cette classe d'inscriptions, constate que l'épithète Khamman n'était pas accidentelle. Gesenius la rend par *Solaris*⁵.

On peut résumer les considérations précédentes en reproduisant ce passage de la dissertation de M. de Vogüé citée plus haut : « Il a déjà été démontré, dit-il, que le culte du dieu phénicien Baal impliquait la croyance primitive au dieu unique, de même que les cultes voisins du Bel assyrien, du Hadad (Hadar) syrien, du Moloch ammonite, du Marna philistin, etc. (Cependant) Baal n'était pas absolument distinct de la nature créée, au moins aux époques de l'histoire qui sont accessibles à nos recherches. Ce culte avait fini par prendre un caractère astronomique. Baal est devenu un dieu solaire; comme tel, il est spécialement Baalsamin. » — Baalsamin est traduit directement par le *Baal des cieux*, *Κύριος Οὐρανοῦ*, comme l'écrit Philon de Byblos (III, 1).

¹ Movers, t. I, p. 187, 188, 425.

² Gesenius, *Scripturæ linguæque phœnicæ monumenta*, 3° carthaginoise (une fois), 5° carthaginoise, 1° numidique, où Baal-Khamman est appelé *dieu éternel*. Cf.

Lévy, *Phœnizische Studien*, II, p. 46-49.

³ Lévy, *ibid.*, IV, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵ Gesenius, *op. cit.*, 2°, 3° et 5° carthaginoises. Cf. 3° maltaise.

§ 3.

LE DÉDOUBLEMENT DE LA DIVINITÉ SOUVERAINE : ASHTHORETH.

On ne saurait affirmer que Baal eût eu déjà son dédoublement féminin, indice manifeste de l'idée panthéistique, dès les premiers temps de la religion phénicienne, car le nom d'Ashthoreth, identique, dans ses éléments essentiels, à celui de l'Assyrienne Istar, n'est réellement pas sémitique ou cananéen¹. M. Sayce² déclare qu'on n'en saurait trouver l'étymologie dans aucune langue de ce groupe : il le considère comme sumérien; il reconnaît même, dans le mythe d'Istar, en Assyrie, le caractère sumérien et surtout antisémitique de la déesse qui n'est le dédoublement d'aucun dieu. Mais il n'a plus ce caractère en Phénicie, où ce culte fut importé, nous ne savons par suite de quels événements politiques. Là, Istar a subi la loi du pays; elle n'est point une divinité indépendante; elle est même consubstantielle à Baal; elle se fractionne comme lui : il y eut des Ashtharoth locales, comme il y eut des Baalim locaux. Ashthoreth représenta la puissance féconde, sans abandonner tout à fait le caractère de puissance guerrière³ qui s'unissait à l'autre caractère dans le personnage d'Istar.

Quant à l'unité personnelle de l'Ashthoreth phénicienne avec Baal, elle est constatée par des textes originaux, même de l'époque que nous étudions plus spécialement. « Astarté, la déesse de Sidon, dit encore M. de Vogüé, associée dans l'inscription d'Eshmounasar au Baal de Sidon, est qualifiée de שֶׁמֶטֶל

¹ Movers, *Die Phœnizier*, t. I, 606, 625. Il n'est plus possible aujourd'hui d'y voir le nom *éranien* de l'étoile, comme on pouvait le faire il y a un demi-siècle.

² *Hibbert's lectures* de 1887, p. 252-255.

³ Vogüé, *Inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre*, 2^e partie, dans le *Journal asiatique*, août 1867.

(Shem Baal), *nomen Baalis* (l. 18) ; elle n'est, pour ainsi dire, plus qu'une locution théologique, et pourtant la personnalité est devenue¹ assez distincte pour qu'en désignant l'ensemble des deux divinités, mâle et femelle, l'auteur de l'inscription ait employé le pluriel; il parle (l. 18, cf. p. 32-33) des *dieux sidoniens*. » Ce passage est assez important pour qu'on s'arrête à déterminer le sens précis de l'original et l'âge auquel on doit le rapporter.

Pour la date, fort importante à reconnaître ici, je me bornerai à résumer quelques pages de M. Lévy². Après avoir rappelé qu'Ewald avait cru reconnaître dans ce texte l'indication d'un empire sidonien remontant au delà du xi^e siècle, et avoir fait remarquer que les termes de l'inscription sont loin d'avoir cette portée; après avoir dit que des arguments paléographiques et archéologiques avaient amené le duc de Luynes à adopter comme date la première moitié du vi^e siècle, l'auteur aborde la démonstration de sa propre opinion. Avant d'en exposer la nature et d'en faire connaître les preuves, il faut écarter l'objection résultant du travail du duc de Luynes. Je suis par moi-même totalement incapable de la discuter; mais je ferai observer que M. Lévy a examiné en détail la paléographie et la langue de cette inscription, dans les pages 48-57 de son fascicule, et que M. l'abbé Bargès³ reconnaît une analogie frappante entre la paléographie de ce monument et celle des inscriptions bilingues d'Athènes, aussi bien qu'avec des médailles phéniciennes, datées des années 120 à 185, d'une ère qui est celle de Cyrus, suivant M. de Luynes lui-même; par conséquent cette paléographie appartient à une période qui

¹ Ou plutôt, elle est restée.

² Lévy, *Phœnizische Studien*, 1^{er} fascicule, p. 40-47.

³ *Mémoire sur le sarcophage et l'inscription funéraire d'Eschmounazar, roi de Sidon*; 1856.

comprend la première moitié du IV^e siècle. Ces concordances me paraissent décisives. Quant au style artistique du monument, M. Lévy le compare au style égyptien des dernières dynasties du nouvel empire, dont assurément l'influence au dehors a pu se prolonger au delà du temps de Cambyse¹.

Or l'auteur reconnaît dans le roi de Sidon Tabnith, père d'Eshmounasar lui-même d'après les premières lignes du texte, le Tennès de Diodore (XVI-42), ce qui fera d'Eshmounasar un contemporain de Philippe, le père d'Alexandre, date en accord, nous venons de le voir, avec la paléographie. L'inscription ne doit pas être postérieure à la conquête macédonienne pour une autre raison, c'est qu'elle est datée d'un mois phénicien et que, comme le fait observer M. Lévy², à partir de cette conquête les mois macédoniens prévalurent en Phénicie. De plus Eshmounasar exprime le vœu que le *roi des rois* (*Adon Milkom*)³ adjoigne au territoire de Sidon Dora et Joppé; l'empire des Perses subsiste donc; l'auteur de l'inscription invoque sa protection puissante. Mais, au V^e siècle, Sidon était en possession de ces deux villes, d'après le témoignage d'Hécaté; elle ne l'était plus vers le temps de l'avènement d'Alexandre, ce que M. Lévy conclut du périple de Scylax, publié à cette époque. L'ensemble de l'inscription paraît donc bien représenter la Phénicie dans la condition où elle se trouvait très peu avant la conquête macédonienne.

Ainsi nous avons le droit de rapporter aux derniers temps de l'empire persan le langage théologique auquel appartient l'expression *Ashthoreth, nom de Baal* (l. 18), et d'attribuer

¹ *Phœnizische Studien*, I, p. 41-42.

² *Ibid.*, p. 42.

³ L'auteur fait observer, dans une note de la page 43, que cet *Adon* ne peut être

le dieu de Byblos, la mythologie de notre texte étant toute sidonienne, et que *Seigneur des rois* (en parlant d'un dieu) n'est pas une expression payenne.

presque certainement les éclaircissements que nous parviendrons à en donner aux conceptions religieuses de la Phénicie à cette époque. Or il est vrai que je ne connais pas et que l'on ne paraît pas connaître d'autres textes phéniciens plus explicites contenant cette expression, qui puissent commenter celui-là; mais il est des analogies qui permettront peut-être de l'éclaircir.

J'ai tenté, il y a peu d'années¹, de déterminer l'étendue du sens attaché au mot *Nom* (*Shem, ran*), en hébreu et en égyptien, dans son emploi relatif à la divinité. J'ai cru reconnaître qu'il comprenait l'idée des attributs divins, pouvant servir à définir la personnalité divine. S'il en est ainsi dans notre texte, Ashthoreth serait l'expression de la puissance de Baal, sa *manifestation*. Or telle est précisément l'idée que réveille l'expression phénicienne *Pnè-Baal* « face de Baal », attribuée à une forme locale d'Ashthoreth, à Tanit, dans l'épigraphie carthaginoise². Cette expression, dit M. de Vogüé (*ubi supra*), signifie proprement *facies, persona Baalis*, et M. de Saulcy (*Rev. archéol.*, vol. III, p. 633) l'a très heureusement traduite, le premier, par *Manifestation de Baal*. M. Zotenberg (*ibid.*, févr. 1866) a montré qu'elle renfermait, en outre, l'idée d'association conjugale; mais lui-même (*ibid.*, décembre 1868) l'a traduite par *Manifestation de Baal*. Enfin, de même qu'il y avait un *Baal* des cieux (*Baal Samim*), l'inscription d'Eshmounasar parle de l'*Astarté des cieux* (l. 16).

Si l'on tient compte de l'idée mythologique si connue du *dédoublement* sous forme d'*épouse*, on reconnaîtra que toutes ces

¹ Dans la Revue intitulée la *Science catholique* de 1888. Cet article est la reproduction d'un petit mémoire que j'avais lu cette année-là au Congrès scientifique international des catholiques.

² Comme l'a rappelé M. Judas dans

ses *Nouvelles études sur une série d'inscriptions numido-puniques* (1857). Gesenius avait déjà traduit ainsi la 5^e carthaginoise : *Dominæ Tanith faciei Baalis ac domino Hammoni hoc vovens Abdmelqart, sufes, filius Bodmelqartis, filii Hannæ.*

explications, y compris celle de *Nom* de Baal, reviennent à une seule, celle de *Manifestation de la puissance* de Baal, et qu'elles rentrent dans l'idée générale que Movers avait exposée dès 1841, celle d'une divinité suprême représentée par un couple, expression d'un être unique. La traduction *Gloire* de Baal, adoptée par l'abbé Bargès dans le mémoire cité plus haut, en est bien voisine aussi.

§ 4.

LES THÉOGONIES DE SANCHONIATHON.

Tout cela étant reconnu, si nous passons à l'étude des fragments de Sanchoniathon, librement traduits en grec par Philon de Byblos et insérés dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, il semble d'abord que nous soyons transportés dans un tout autre monde, où nous ne trouvons ni Baal ni Ashthoreth. Nous sommes en présence d'une accumulation, d'une confusion de mythes certainement anciens et, certainement aussi, existant en Phénicie avant l'époque du syncrétisme, puisqu'ils en fournissent les principaux éléments.

Depuis trente-cinq ans déjà, M. Renan a fait remarquer¹ que ce texte contient non pas une, mais plusieurs théogonies, mises bout à bout. Il n'est pas besoin de dire combien cette confusion est augmentée par le mélange de mythes helléniques; mais un texte grec d'une tout autre espèce peut, ce me semble, nous guider un peu dans ce labyrinthe. Ce texte, c'est le début de la théogonie hésiodique².

En effet, non seulement celle-ci est en fréquente opposition, dans ses détails, avec la théogonie hellénique que tout le

¹ *Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon.* Académie des

inscriptions et belles-lettres, t. XXIII.

² Le début de la Théogonie elle-même et non du poème entier.

monde connaît, mais elle a un point de départ beaucoup plus asiatique qu'européen, et ce point de départ a une analogie assez frappante avec la doctrine de nos fragments. Ceci ne doit pas nous surprendre, puisque la Béotie, ainsi que l'a prouvé M. François Lenormant¹, est la contrée de toute la Grèce qui avait conservé les traces les plus nombreuses de la colonisation phénicienne.

Voici les vers d'Hésiode que j'ai en vue :

Ἦτοι μὲν πρῶτιστ' Ἄσος γένητ', αὐτὰρ ἔπειτα
 Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ . . .
 Τάρταρ᾽ ἄ τ' ἠέρβεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης.
 Ἢδ' Ἔρος δὲ κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι². (116-120)
 Ἐκ Ἄσος δ' Ἐρεβός τε μελαίνα τε Νύξ ἐγένοντο.
 Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
 Οὓς τέκε κισσαμένη, Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.
 Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένεατο ἴσον ἑαυτῇ
 Οὐρανὸν ἀστεροέην ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι. (123-127)
 Ἢδὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν οἰδματι Θῦον
 Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου· αὐτὰρ ἔπειτα
 Οὐρανῶ ἐνήθεισα τέκεν Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
 Κῆρον τε Κρεῖον θ' Ὑπερίωνα³ τ' Ἰάπετόν τε. (131-134)

Le poète entre ensuite dans l'exposition d'une mythologie semi-hellénique.

Voici maintenant comment débuta la première cosmogonie de Sanchoniathon, — je suis le texte de l'édition de Bunsen :

Il pose comme fondement (ὑποτίθεται), dit Eusèbe, l'air obscur et agité (πνευματώδη) ou le souffle de l'air obscur, et le chaos confus (θολερὸν) et

¹ Fr. Lenormant, *La légende de Cadmus*, §§ 2, 3, 4, 11, 12, dans ses *Premières civilisations*, t. II.

² L'Éros cosmogonique de Thespies.

Voir Gerhardt, *Ueber den Gott Eros*, 1848.

³ Hypérion, c'est le soleil qui, même dans Homère, n'est point encore identifié avec Apollon.

ténébreux¹. Tout cela était *sans limites* dans l'espace (*ἄπειρα*), et le fut pendant un long temps (*καὶ διὰ πολλὸν χρόνον μὴ ἔχειν πέρας*).

Lorsque le souffle devint épris de ses propres éléments, et se mêla avec eux, cette union fut appelée *Désir*, et telle fut l'origine de toute chose. Mais le souffle n'avait point connaissance de son œuvre. De ce souffle et de ce mélange naquit *Moch*, que quelques-uns disent être de la boue, et d'autres, la corruption d'un mélange humide. De là provinrent la formation (*κτίσις*) et la naissance (*γένεσις*) de tous les êtres. Il y avait des êtres vivants, mais dépourvus de sensation; de ceux-là naquirent des êtres intelligents² appelés *Zophésamin*, c'est-à-dire contemplateurs du ciel. Moch fut produit en forme d'œuf, duquel éclata (*ἐξελαμψε*) le soleil, ainsi que la lune et tous les astres³.

Le point de départ de la seconde théogonie est à peu près semblable à celui de la première :

Tout provient du *vent Kolpia*⁴ et du principe féminin *Baau*⁵, la nuit. De ceux-là naquirent deux mortels (*sic*) : Éon⁶ et Protogonos, qui donnèrent naissance à Ghénos et Ghénéa⁷, lesquels habitèrent la Phénicie. Pendant une sécheresse, ils élevèrent leurs mains vers *El*, qu'ils considéraient comme *dieu unique*, l'invoquant sous le nom de *Beelsamin*⁸, etc.

L'ordre et la combinaison des éléments cosmogoniques ne sont pas identiques à ce qu'ils sont dans Hésiode, ce qui n'est pas surprenant, à quatre cents lieues et à plusieurs siècles de

¹ Le mot grec est *ἐρεβῶδες*. Il fait penser aux *Τάρταρά τ' ἠερῶντα* d'Hésiode; chez celui-ci, l'Érèbe et la Nuit sont les *enfants* directs du Chaos, tandis que la Terre et le Tartare sont simplement dits *nés après lui*.

² Succession que nous retrouverons dans le chapitre suivant.

³ Dans Hésiode, le Jour est enfant de la Nuit, et le Ciel étoilé enfant de la Terre.

⁴ *Voix* de la bouche de Dieu, ou *voix* du Vent, d'après Bunsen.

⁵ *Bohu*, le Chaos, *ibid.*

⁶ *Olam*, éternel ou primitif, d'après Bunsen; d'où dérive l'idée de Monde, selon M. Renan.

⁷ Dédoublément de la Mylitta babylonienne, selon Bunsen et Renan.

⁸ *Baal-Samaïn*, seigneur des cieux. Voir Bunsen, et *supra*, § 2, sur l'interprétation de ce mot, comme nom mythologique. Cf. Bargès, *Revue archéol.*, avril-septembre 1863.

distance, mais l'esprit des deux doctrines et, en partie, la nature de leurs éléments sont les mêmes. Seulement, la première cosmogonie de Sanchoniathon est beaucoup plus matérialiste que la seconde. *Pothos* lui-même (l'Éros d'Hésiode) n'est pas encore personnifié; tandis que le souffle et le chaos sont en tête de la première série, *El* « le puissant », presque synonyme de Baal et désignant le Seigneur des cieux, est adoré dans la seconde par les premiers mortels comme dieu unique, comme dieu éternel sans doute, puisqu'il n'a sa place dans aucune génération de cette longue théogonie.

Nous revenons donc ici par un détour inattendu à la doctrine du Baal syro-sidonien, unique substance divine. Et ce n'est pas le seul trait spiritualiste de cette seconde théogonie. On y trouve un *Semiroum* ou *Merroum*, surnommé *Hypsouranios* (de la profondeur du ciel), non seulement dieu mais homme, puisqu'il habite Tyr et invente les cabanes : ce n'est donc pas le ciel physique qu'il représente. On y trouve aussi *Agros*, en phénicien *Tsid*, nom que MM. Renan et Bunsen ont reconnu comme étant là (peut-être par le fait d'un copiste) une altération de *Shaddai* « tout-puissant ». *Agros* est petit-fils de *Melix* (*Melek* « le roi » par excellence), mais ceci n'est pas un obstacle absolu à leur identité primitive. On sait combien facilement les relations d'idées sont représentées, dans les théogonies anciennes, par des relations de parenté; et M. Renan lui-même a dit, dans le mémoire cité : « Le polythéisme, chez les Sémites, n'a guère consisté qu'à jouer ainsi sur les noms du dieu unique, envisagés comme formant des personnes différentes et groupés en généalogies. » Je ne voudrais pas appliquer ces mots à tous les pays et à tous les temps, mais ils contiennent une vérité qu'on ne saurait perdre de vue sans danger pour la science.

Philon rattache aussi à cette généalogie Élioun (le très haut)

et Béouth, qui habitaient le pays de Byblos, c'est-à-dire qui furent l'objet de l'adoration des Ghiblites. Élioun est le père du Ciel et de la Terre, personnifiés ici par un parti pris d'évhémérisme, qui se conçoit dans Philon, mais que Sanchoniathon n'aurait jamais soupçonné. Béouth, c'est la leçon que Bunsen a adoptée; il rejette la leçon Bérouth, tout en convenant qu'elle est celle de la plupart des manuscrits, parce que, dit-il avec raison, il n'est question ici ni de la ville de Béryte ni de son homonyme phénicien, le Cyprès. Mais M. Renan a fait observer qu'il s'agit probablement d'un *Baal-Bérith* qui fut adoré à Sichem, et que, ce dernier nom étant féminin, on en a fait un parèdre féminin de Baal. On peut aller plus loin et considérer Élioun-Bérith comme identique à Baal-Bérith lui-même. Baal, étant le souverain maître, est réellement identique à Élioun, et le couple Élioun-Bérouth peut représenter Baal-Ashthoreth. M. de Vogüé va plus loin encore : il croit reconnaître ce principe, même dans la première cosmogonie : « Dieu décomposé en ses principes, ἀρχαί, c'est, dit-il, *Shem-Baal*, *Phéné-Baal*; l'amour de Dieu pour ses principes, c'est l'union de Baal avec Shem-Baal, autrement dit c'est l'union conjugale de Baal et d'Astarté, de Tammouz et de Baaltis, d'Adonis et de Vénus, en un mot de tous les couples divins, dont la multiplicité a continué, tout en contribuant à l'effacer, la tradition de la divinité primordiale. »

Ainsi tout s'éclaircit un peu, et Philon a tellement massacré le texte de son auteur qu'on ne pouvait espérer davantage. Nous pouvons seulement adopter quelques conclusions générales pour nous orienter dans l'étude de la mythologie des temps historiques. L'idée panthéistique de la procréation matérielle a prévalu; il n'est donc pas étonnant que, dans Sanchoniathon et dans Hésiode, le *Chaos*, c'est-à-dire une force aveugle, ait pris la première place dans la chronologie divine, le souffle et le

vent Kolpia représentant le *mouvement chaotique*. Quand cette doctrine confuse s'est-elle dessinée? Nous ne saurions le dire. Mais ce qui résulte de ce que nous avons vu, c'est que, si elle n'était pas sacerdotale, elle était tout au moins populaire lors des établissements phéniciens en Grèce. Les colons, isolés dans cette contrée lointaine, oublièrent totalement ce que signifiaient les noms de Baal, d'Élioun et de El; ils oublièrent ces noms eux-mêmes, et, si la Grèce a connu plus tard celui d'Adonis, elle a singulièrement défiguré le personnage. Nous arriverons tout à l'heure à ce culte *syrien*; mais il faut auparavant achever ce que nous avons à dire des théogonies phéniciennes en ajoutant quelques mots sur les *Cabires* phéniciens, dont les Grecs, tout en méconnaissant peut-être totalement leur origine, avaient conservé le nom en le rapportant même à des cultes locaux dans leur pays.

§ 5.

SYDYCK, ESHMOUN ET LES CABIRES.

Dans l'interminable descendance de Kolpia on trouve un Sydyk, dont Philon de Byblos interprète le nom par *Δίκαιος*, et qu'il désigne comme père des Cabires adorés en Samothrace. Ce dernier énoncé n'est pas admissible: les Cabires phéniciens étaient au nombre de sept, huit en comptant Eshmoun (le Huitième)¹, tandis qu'il n'y avait que trois Cabires en Samothrace, quatre si l'on compte leur Cadmile; de plus, ils paraissent appartenir à la mythologie arienne²; seul, leur titre commun, qui signifie en phénicien les *Grands* ou les *Puissants*, était sûrement un legs d'un culte antérieurement pratiqué par les colons phéniciens dans cette île de la mer Égée.

¹ Cf. Sanchoniathon, III, 13-14, et V, 5, 8. — ² Voir Neuhäuser, *Cadmilus*, et mon premier mémoire, 2^e partie, § 5.

Quant à leur localisation en Phénicie, Philon (V, 5) indique Béryte comme domaine des Cabires chasseurs et pêcheurs, c'est-à-dire *sidoniens*, *Tsid* ou *Tsayad* réunissant, selon Bunsen comme selon M. Renan, les significations des deux verbes; mais il ne résulte pas clairement du texte que ces Cabires de Béryte soient les mêmes que les fils de Sydyk; le titre de Grands Dieux pouvait recevoir des applications diverses.

Conformément à l'idée de Philon, Bunsen reconnaît, dans le nom de Sydyk, le mot *Tsadek* « Justice », celui de *Misor*, frère de Sydyk, signifiant aussi l'Équité. Faut-il en conclure que Sydyk et ses fils n'aient pas été des divinités cosmiques, et que Movers ait eu tort d'accepter l'opinion des anciens, qui voyaient en eux les sept planètes, et dans leur frère Eshmoun le monde astronomique¹? Non, sans doute: Sydyk a bien pu représenter à la fois l'ordre physique et l'ordre moral, bien que son nom, dérivant de l'idée du second, indique sa nature primitive. L'attribution des planètes aux Cabires pouvait fort bien être admise déjà dans le siècle que nous cherchons particulièrement à connaître; mais la forme grecque (Xénocrate), du nom de l'écrivain carthaginois qui nous l'a transmise, constate (si ce nom n'est pas traduit) qu'il n'appartient pas aux temps vraiment antiques.

Quant à l'assimilation d'Eshmoun avec Asklépios, fort connue dans l'antiquité, je n'aperçois aucun motif pour la faire remonter même jusqu'au temps d'Alexandre, et je la considère comme une de ces hypothèses plus qu'arbitraires que le complet oubli des origines a popularisées dans les temps de déca-

¹ « Welche man unter diesen acht karthagischen Brüdern zu verstehen habe, kann in dem planetarischen Religionssysteme der Phoenizier nicht zweifelhaft sein, und wird von einem karthagischen Schriftsteller,

Xenocrates, dahin erklärt: ἐπὶ μὲν θεοῦ εἶναι τοὺς πλανήτας, ὄγδοον δὲ τὸν ἐξ αὐτῶν συνεστώτα κόσμον. » (Clem. Alex. Protrept., V, § 66; Movers, Die Phänizier, t. I, p. 528.)

dence. Entre l'idée de huitième et celle de dieu de la médecine, entre l'idée de régulateur du monde céleste et celle de ce fils d'Apollon dont le culte fut tardif et local en Grèce, il y a opposition flagrante. Bien mieux vaut expliquer cette assimilation par le souvenir du serpent, attribut et image d'Esculape, et de la figure symbolique du serpent replié sur lui-même, emblème du monde, comme le fait observer Movers dans la page qui vient d'être citée¹.

On voit, par le fréquent emploi du nom d'Eshmoun dans la formation des noms d'hommes, et spécialement par l'exemple d'Eshmounasar au iv^e siècle, que cette divinité fut l'objet d'un culte assez répandu. A vrai dire, la divinisation du monde nous ramène vers la doctrine fondamentale de la religion phénicienne, celle de Baal-Ashthoreth, dont les cultes planétaires, associés à celui d'Eshmoun, sont des conséquences naturelles.

§ 6.

ADON ET BAALTIS.

Nous avons vu que le nom d'Adon, le grand dieu de Byblos, est, en réalité, synonyme d'Élioun et surtout de Baal, puisqu'il signifie le Seigneur, le Maître; mais il rappelle un mythe spécial, qui n'est pas proprement phénicien, et qui, importé de Babylone, s'est implanté dans la doctrine professée en Syrie. Le nom de Tammouz, que ce dieu portait dans la région de l'Euphrate, était d'ailleurs, nous le verrons et nous verrons pourquoi, étranger au groupe des langues sémitiques.

Le mythe dont je parle est celui du dieu mourant et revivant, déjà reconnu en Phrygie dans la personne d'Atys. Il est,

¹ C'est ainsi que la forme de Kronos, le temps destructeur, a été confondue avec celle de Saturne, le dieu latin des semailles, et par conséquent des moissons.

en Syrie, celui d'Adon, manifestement revêtu ici du rôle de dieu solaire, que nous avons vu n'être pas étranger au personnage de Baal. M. Sayce¹, qui l'a étudié à l'occasion du Tamouz babylonien, fait remarquer qu'il revêtait, dans diverses parties de la région syrienne, des caractères bien distincts. A Byblos, où les pluies et la fonte des neiges entraînent, chaque année, à la fin du printemps, une marne rouge dans le cours du petit fleuve Adonis, on voyait, dans ce phénomène, une commémoration de la mort violente du dieu, et l'on célébrait sa fête en juin, temps où l'action féconde du soleil au printemps succombe sous les ardeurs de l'été; ailleurs, on célébrait cette fête funèbre en octobre, à la décroissance des jours, à l'abaissement du soleil vers l'horizon méridional.

C'est à l'Adonis de Byblos et à sa mort violente que se rapportaient assurément les *Adonia* célébrées chez les Athéniens avant la fin du v^e siècle². Le rite original qui les caractérisait, les jardins d'Adonis, était celui de la germination hâtive et de la prompte flétrissure de certaines plantes³. C'était donc à l'ardeur de l'été que correspondait la mort du dieu, attribuée, comme on sait, à un sanglier, le mythe astronomique ayant revêtu avec le temps un caractère anthropomorphique.

Mais ce n'est pas seulement par son nom et par son caractère solaire qu'Adon se rattache à Baal. Lui aussi avait une Ashthoreth, et on l'a si bien assimilée à la parèdre de Baal qu'on lui donnait, en Orient, le nom de Baaltis⁴. On conçoit fort bien que, comme déesse de la fécondité, les Grecs l'aient identifiée à

¹ *Hibbert's lectures*, année 1887, p. 227-232. Cf. Movers, t. I, p. 188-189.

² Plutarque, *Vie de Nicias*, chap. XIII; *Alcib.* 18.

³ Brugsch, *Die Adonis Klage*, p. 4. L'auteur croit même (*ibid.*, p. 15) qu'Ado-

nis personnifiait la végétation. Cf. Dunker, *Geschichte des Alterthums*, t. I, p. 275.

⁴ Voir Brugsch, *Die Adonis Klage*, p. 3. Cf. Movers, t. I, p. 62, 190, 191, 194; Dunker, t. I, *Geschichte des Alterthums*, t. I, p. 204, 264; Stark, *Gaza*, p. 258-259.

leur Aphrodite, quoiqu'ils aient, en quelque sorte, méconnu le caractère mythologique d'Adonis lui-même. Et à Babylone, la déesse qui pleurait Tammouz était Istar, que nous avons reconnue pour le type originaire d'Ashtoreth. Le fond de la doctrine est donc réellement semblable ou analogue à celle de Baal-Ashtoreth, malgré la présence d'un mythe non phénicien.

§ 7.

RESHPOU ET QADESH.

Deux autres personnages mythologiques figurent sur de rares monuments trouvés en dehors du territoire phénicien et même syrien, mais appartenant au même ordre de croyances. Ce sont trois *stèles égyptiennes*, conservées maintenant, l'une au Louvre, l'autre au Musée britannique et la troisième à Turin. M. de Vogüé rappelle, dans le beau travail cité plus haut, qu'elles ont été commentées par M. de Rougé dans une lettre à M. Lajard (1852). De cette lettre et des observations de M. de Vogüé lui-même résultent les faits que je vais exposer.

Reshpou, désigné par son nom écrit en toutes lettres¹, porte, au Louvre, les titres de « dieu grand, seigneur des siècles, prince de l'éternité, seigneur de vaillance, au sein du cycle des dieux ». Il est, en même temps qu'Amon-Ra ithyphallique, parèdre d'une déesse posée debout sur un lion passant² (une lionne au Musée britannique). La stèle du Louvre lui donne le nom de « *Qadesh*³, dame du ciel, régente de tous les dieux ». Amon-Ra-Qadesh traduit bien Baal-Ashtoreth.

¹ On avait d'abord lu *Respou*. Une variante de la lettre *»* ressemble un peu à la chuintante et peut se confondre avec elle, si les caractères sont mal tracés.

² Ce détail suffirait à faire reconnaître

cette déesse pour asiatique et non pour égyptienne, quoiqu'elle porte ici la coiffure d'Hathor.

³ On avait d'abord lu *Satesh*. Ces caractères sont maintenant bien connus.

Ni le nom de Reshpou ni celui de Qadesh ne sont égyptiens. M. de Vogüé nous apprend : 1° que Reshpou était adoré dans l'île de Chypre, comme le montre le nom propre *phénicien Reshep-Iathon* qu'on y a trouvé; 2° que le mot phénicien Reshep ou Reshef a, entre autres significations, celle de *foudre*. Il s'agit donc ici d'un dieu phénicien¹ fulgurant, dont le culte fut sans doute introduit en Égypte par suite des conquêtes égyptiennes de la XVIII^e dynastie. *Qadesh* est un mot sémitique bien connu, qui représente l'idée de sainteté.

Ainsi, voilà un groupe phénicien que l'archéologie égyptienne nous fait connaître; la stèle du Musée britannique nous apprend quelque chose de plus. La déesse, dont les parèdres sont les mêmes qu'au Louvre, porte là le nom de *Kesh*, au tableau d'en haut. Au tableau qui occupe le registre inférieur, une déesse nommée *Anta* « dame du ciel, régente des dieux » (*titres* qu'on donne à Qadesh, nous l'avons vu) porte la coiffure d'Osiris et non plus celle d'Isis-Hathor; elle tient cette lance que portait Reshpou lui-même, et une hache de combat. C'est donc une divinité androgyne, au moins dans ses attributs, comme la Vénus barbue de l'île de Chypre. C'est là encore un caractère qui est quelquefois asiatique, mais qui n'est jamais égyptien, pas plus que le nom d'Anta, qu'on retrouve dans l'Asie occidentale. Enfin, sur la stèle du Louvre, on demande à Qadesh « une bonne sépulture dans la vieillesse » et « le bonheur de voir sa beauté dans le séjour infernal », ce qui indique une déesse d'un caractère funèbre, parèdre assez naturelle d'un dieu fulgurant.

Mais Reshpou tient à la fois une arme et l'emblème de la vie. Qadesh est aussi appelée *Kesh*, et, dans l'inscription bilingue

¹ Il tient ici une *lance*, mais aussi une *croix ansée*, emblème de vie, et spécialement de *vie divine*, dans l'écriture égyptienne.

de Lapithos, qui a donné occasion à ces recherches de M. de Vogüé, *Anaït* ou *Anta* est appelée *force des vivants*, ou force vitale, tandis que le nom d'*Anath* signifie, nous dit-il, « celle qui domine, opprime, afflige », et qu'un papyrus égyptien la désigne comme « celle qui massacre ». Nous retrouvons donc ici le double caractère, voluptueux et guerrier, d'Istar, type d'*Ashthoreth*, double caractère qui est celui de Baal lui-même et par suite de Baal-Ashthoreth. C'est donc une confirmation nouvelle du caractère que nous avons reconnu à la religion phénicienne, c'est-à-dire de l'identité de l'être fécond et de l'être destructeur.

§ 8.

MORALE ET VIE FUTURE. — CONCLUSION.

Dans ces témoignages brefs mais concordants, touchant une doctrine subtile, nous n'avons rien trouvé qui implique un caractère moral, sauf le nom du père des Cabires. L'idée de puissance, tantôt féconde, tantôt redoutable, est la seule qui soit essentielle dans la conception phénicienne de la divinité. Aucune règle de conduite ne paraît ni résulter de ces dogmes ni être prescrite comme condition de la faveur divine. Les impuretés cananéennes et les effroyables sacrifices humains, connus surtout dans le culte de Carthage, sont les seuls faits qui appartiennent à la *morale* religieuse de cette race.

Quant à la vie future, le seul document où elle soit mentionnée explicitement est étranger à toute règle générale des mœurs, soit privées, soit sociales. Je n'ai point qualité de linguiste pour faire un nouvel examen des passages dont on a contesté le sens précis dans l'inscription funéraire d'Eshmou-nasar, mais je peux du moins résumer les conclusions à tirer des éclaircissements déjà donnés par la science.

« Nous avons, dit le roi, en parlant de lui et de sa mère, construit un temple en l'honneur de Melqart, et certes il me fera contempler l'Astarté des cieux magnifiques. » Telle est la traduction donnée, par M. Halévy, d'un passage des lignes 15 et 16 : le nom de Melqart est ici conjectural, car dans la transcription hébraïque donnée par M. Lévy, la ligne 16 offre une lacune où ne subsiste que le *thar* final, et celui-ci pourrait aussi appartenir à Ashthoreth. De plus, M. Lévy croit (p. 24) qu'il ne s'agit *ici* que de *faire habiter* la déesse elle-même dans son temple, c'est-à-dire d'y consacrer sa statue, où elle viendra résider. Mais, un peu plus loin, le roi ajoute : « C'est nous qui avons élevé une demeure au dieu Ashim¹, qui m'exauce avec bonté; puisse-t-il me *transporter dans le ciel élevé*. » M. Halévy écrit : « Certes, il me fera habiter les cieux magnifiques. » Dans tous les cas, la croyance à la vie future et la pensée qu'elle comporte un bonheur dû à la bienveillance d'une divinité se trouvent exprimées dans ce passage. Nous avons trouvé la même idée dans la stèle égypto-phénicienne du Louvre.

Il y a donc là indication d'une idée morale, mais indication seulement, et ce texte est unique à cet égard; il s'agit d'ailleurs seulement de la récompense d'un acte relatif au culte. Quant aux pierres votives et aux pierres funéraires qui forment le corps principal de l'épigraphie phénicienne, elles réveillent deux idées religieuses en rapport avec la vie humaine : la croyance à une protection personnelle des dieux et le respect des morts.

Comme conclusion générale, nous avons donc à signaler, dans la religion phénicienne, un panthéisme fort entaché de matérialisme, mais non purement matérialiste. On peut appeler religion cette doctrine, puisqu'on y professe un culte, puisqu'on

¹ C'est une variante du nom d'Eshmoun, d'après Lévy, *op. l.*, p. 31, *sub fine*.

y admet la croyance à une action de la divinité sur les hommes et une récompense accordée à la piété soit publique, soit privée. Mais, si l'on doit reconnaître chez ce peuple un certain sentiment religieux, la nature en est peu élevée. L'anthropomorphisme s'y montre sous la forme de l'androgynisme, et le fond de la doctrine métaphysique, si tant est qu'on puisse l'appeler ainsi, est un assez grossier panthéisme, que les relations déjà anciennes au IV^e siècle, tant avec l'Égypte qu'avec la Grèce, avaient peu ou point rectifié. Nous allons voir maintenant ce qu'était la tradition babylonienne, dont nous avons déjà reconnu ou entrevu l'action dans la Syrie.

CHAPITRE II.

BABYLONE ET SON TERRITOIRE.

§ 1.

LES SOURCES.

En Phénicie et en Syrie, nous nous sommes trouvés en présence de textes très peu nombreux et d'époques très différentes, difficiles par conséquent à coordonner comme éléments d'un ensemble. Sur le Tigre et l'Euphrate, au contraire, il y a surabondance de documents, si l'on y comprend les inscriptions assyriennes dont la mythologie est presque identique à celle de Babylone, sauf le grand dieu Assour qui y tient la place du grand dieu babylonien Mardouk¹.

Pour établir ce qu'était la *tradition religieuse courante* dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate, nous devons mettre à contribution les inscriptions historiques des dernières dynasties assyriennes et les ouvrages religieux conservés par Assourbanipal. Mais cela ne peut nous amener qu'à tracer l'esquisse générale de la doctrine; d'autres monuments moins anciens nous serviraient à déterminer si, à l'approche des temps de la conquête macédonienne, il n'y avait pas eu des additions, alté-

¹ Et aussi, sauf les enseignements subsistants de la mythologie sumérienne, dont je ne m'arrêterai pas à discuter la réalité. Je ne saurais admettre, en effet, qu'après la discussion soutenue par M. Oppert, tant dans les congrès des orienta-

listes qu'au sein même de l'Académie, et après le lumineux appendice (n° 1) des *Hibbert's lectures* de M. Sayce, la langue sumérienne et par suite le peuple sumérien et sa doctrine puissent être désormais mis au nombre des questions à discuter.

rations ou rénovations doctrinales, ou si des textes plus précis de cette période ne nous éclairent pas sur le fond même de la doctrine. Deux sortes de documents sont à consulter surtout pour cela : 1° ceux qui appartiennent au vi^e siècle, c'est-à-dire à la dynastie chaldéenne que Cyrus a renversée; 2° les fragments cosmogoniques du prêtre chaldéen Bérose, représentant l'*enseignement national* après que la conquête d'Alexandre a été effectuée, textes rédigés *en dehors de toute influence hellénique*, sauf une page dont l'origine et l'esprit sont si étrangers au reste de l'œuvre qu'il n'y a pas de témérité à en faire abstraction, et qu'elle doit appartenir à l'auteur des extraits plutôt qu'à Bérose lui-même. Il conviendra d'insérer entre les deux ordres de documents quelques lignes d'Hérodote, puisque l'historien d'Halicarnasse a visité Babylone dans l'intervalle compris entre la conquête de Cyrus et celle d'Alexandre.

§ 2.

ESQUISSE DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE.

Trois principes ressortent de l'examen des inscriptions historiques appartenant à l'âge des Sargonides et aux siècles qui les précèdent de près : 1° une hiérarchie établie entre les dieux; 2° la répartition du gouvernement de l'univers entre différentes divinités; 3° la prédominance ordinaire, mais non exclusive et absolue des attributions physiques dans le rôle de ces divinités. Un quatrième principe, résultant de textes nombreux, mais non historiques, se rattache à celui-ci : c'est le dédoublement de la plupart de ces divinités en couples formés d'un dieu et d'une déesse.

I. La première de ces doctrines résulte d'énoncés très brefs,

mais très clairs¹. Déjà au XIII^e ou au XII^e siècle avant J.-C., Téglathphalasar I^{er} exaltait, en tête de son autobiographie, « Assour, le grand seigneur qui dirige les légions des dieux, » et « Bel-Dagon, roi de l'univers, père des dieux ». Sin, Samas, Ramman, Ninip, Istar, malgré l'importance de leurs fonctions, ne viennent qu'après eux.

Cependant il faut reconnaître qu'il n'y a pas là une preuve d'infériorité, puisque la déesse Istar est appelée ici « la souveraine des dieux »; nous la verrons tout à l'heure placée à la fin de la liste des grands dieux. Cette variation tient peut-être à son origine sumérienne : on a déjà remarqué qu'on n'a pas trouvé pour son nom d'étymologie sémitique.

Au x^e siècle, la grande inscription historique d'Assournasirhabal désigne Assour comme « le grand dieu, roi de l'assemblée des grands dieux ». Anou est l'impénétrable, « le chef qui règle les destinées ». Mylitta-Bélit est la mère des grands dieux. Bel-Dagon, son époux, est le suprême père des dieux, et en même temps « le créateur » ou du moins l'auteur du monde. Istar est « la souveraine du ciel et de la terre », et ailleurs Ninip est chef des dieux. Au ix^e siècle, sur l'obélisque de Salmanasar III, à Nimroud, ces mêmes titres sont accolés aux noms d'Assour², de Bel-Dagon, de Mylitta, d'Istar. Ramman, appelé auparavant tantôt seigneur suprême, tantôt l'impénétrable, est dit ici « s'éclairer lui-même ». Ainsi la tradition se maintient; elle admet une souveraineté parmi les dieux, tout en variant sur la désignation du dieu souverain. Elle paraît hésitante, quelques années plus tard, sous Samsi-Ramman, qui appelle à la fois Ninip lumière des dieux et

¹ Voir, pour les textes de cette série, les articles de M. Oppert, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (1862 et 1865), son étude sur la grande inscription du

palais de Khorsabad, dans le *Journal asiatique* (1863), et ses inscriptions de Dour-Sarkayan (1870).

² Le mot *régions* remplace ici *assemblée*.

intercesseur auprès des dieux; mais un mot obscur dans un texte isolé ne doit pas nous empêcher de reconnaître un principe permanent de mythologie assyrienne, principe de classement mais non proprement d'unité. Un classement instable peut impliquer un souvenir du monothéisme, il n'en est pas l'expression.

Dans le dernier quart du VIII^e siècle, Sargon rend grâce de son avènement à Assour, à Nébo et à Mardouk¹.

Sur les *Barils* de Sargon, Samas (le soleil) est appelé (l. 43) *grand juge des grands dieux*. Mylitta y conserve son nom de *mère des dieux* (l. 48) et est aussi la *dame des dieux* (*Belit-ilani*) [l. 70]. Nébo n'y est que le *vice-roi* de l'univers (l. 59). Cependant le titre et la fonction de *juge des grands dieux*, attribués ici à *Samas*, le sont aussi plus d'une fois à *Bel*², dans l'inscription dite des *Fastes*, qui se trouve en quadruple exemplaire, également à Khorsabad.

Je ne vois la fixité du pouvoir suprême affirmée ni par Senakhérib ni par Asarhaddon. Assourbanipal (VIII^e siècle) appelle Assour « le père des dieux » et Mérodach (Mardouk) « le seigneur des seigneurs³ », partageant ainsi l'hommage de son profond respect entre le grand dieu de Ninive et celui de Babylone⁴. Ailleurs⁵, c'est le titre de *roi des dieux* qu'il donne à Assour. Ailleurs encore⁶, Assour et Istar (qui n'est pas son épouse), paraissent être par existence les *grands dieux* d'Assourbanipal.

¹ Apparemment, Assour comme grand dieu de Ninive, Mardouk dieu de Babylone et Nébo dieu de l'une et l'autre.

² Du moins y est-il dit *juge des dieux*.

³ *History of Assurbanipal*, translated from the Cuneiform Inscriptions by Georges Smith, 1871, p. 91. (Extract from the Tablet K, 3050.)

⁴ J'ai fait remarquer en 1875, dans mon

étude sur le livre de Judith (*Revue archéologique* : Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies à l'aide des *Annales d'Assurbanipal*), que ce prince paraît avoir pris à Babylone le surnom de Nabuchodonosor (Nabou-koudour-ousour), et j'ai expliqué pourquoi.

⁵ Smith, *Assurbanipal*, p. 110, cyl. A.

⁶ *Ibid.*, p. 258.

II. Quant au partage des fonctions entre les grands dieux d'ordre secondaire (il faut bien les appeler ainsi, puisqu'ils sont grands dieux et qu'ils ont un roi), la diversité des attributions est aussi un principe permanent, mais l'énumération de leurs fonctions n'est pas absolument identique d'un texte à l'autre; au moins ne sont-elles pas toutes répétées à chaque occasion. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que certaines fonctions spéciales sont parfois attribuées à plus d'une des plus grandes divinités.

Nous voyons, en effet, dans les textes traduits par M. Oppert dès 1865, Ramman, seigneur suprême au x^e siècle, désigné au ix^e comme gardien de la *fertilité*. Déjà, au xiii^e, il était appelé gardien (de l'empire) *inondant* les districts ennemis: ces deux attributions paraissent l'indiquer comme une divinité des eaux tant fécondantes que dévastatrices. Bel-Dagon est demiurge; Istar est souveraine de la victoire, elle juge les héros et leurs exploits; mais, au temps des Sargonides, tout au moins on distingue une double Istar, la guerrière et la voluptueuse; Mardouk est le sage, le maître des oracles, le maître de l'horoscope.

Ninip est le héros qui punit les adversaires et réduit les ennemis. Salman-Nisroch, roi du fluide et seigneur des mystères, statue sur les destinées des hommes. Nergal est le roi des mêlées. Nébo est le dieu inspecteur, le surintendant céleste; il transmet le sceptre aux souverains. Sin, le dieu Lunus, est le maître des sphères, et Samas, le soleil, est maître du ciel et de la terre, juge des régions; seulement il l'est comme *mandataire* de l'assemblée des dieux. D'après un texte du x^e siècle, Nébo était proprement à Babylone le prophète interprète des volontés de Mardouk¹.

¹ Sayce, *Hibbert's Lectures*, p. 113. — C'est à ce titre apparemment qu'il fut appelé: le sage, l'intelligence, le créateur

de la paix, l'auteur de l'oracle (*ibid.* 114), comme Apollon était l'organe de Zeus à Delphes.

III. Il y avait donc, comme je le disais plus haut, diversité d'attributions entre eux; mais cette diversité n'était ni une localisation étroite ni une étroite limitation de puissance. Presque toujours ces pouvoirs peuvent être considérés comme une expression ou une application de la puissance divine proprement dite; c'est sous un autre aspect surtout que la religion assyro-babylonienne se manifeste comme une doctrine bien inférieure à celles de l'Éran et de l'Égypte.

En effet, si la puissance des dieux assyriens est vaste et irrésistible, l'attribution de la sagesse morale et celle de la bonté sont loin de dominer dans leur conception. Si quelques poésies sacrées de cette région portent, dans la science moderne, le nom de psaumes pénitentiels, ils paraissent appartenir plutôt à la Babylonie qu'à l'Assyrie, à la tradition sumérienne qu'à la tradition sémitique. Le dieu-lune des Sumériens était glorifié dans les termes d'un déisme très spiritualiste¹. Mais que restait-il de cette tradition au iv^e et même au vi^e siècle? Je ne saurais le dire; l'esprit du temps n'est pas celui-là. L'ensemble des documents assyriens dont j'ai parlé fixe uniquement notre attention sur la puissance exercée à l'égard du monde physique et des événements de la guerre, passion dominante de la monarchie assyrienne. A Babylone, la science pour un très petit nombre, le commerce et le plaisir pour la plupart, paraissent l'avoir emporté presque toujours sur les sentiments belliqueux; la vie des sens était dominante, même dans la conception religieuse. Le dédoublement androgyne que nous avons examiné en Phénicie se retrouve ici et constate la tendance abaissée de la doctrine, tendance dont nous verrons la preuve dans la tradition des derniers temps.

¹ Voir la traduction de cet hymne par M. François Lenormant, publiée dans ses *Premières Civilisations*, t. II, p. 159-163, et revue dans la *Gazette archéologique* de 1878.

M. Sayce fait, en effet, observer¹, comme *principe général* de la mythologie assyro-babylonienne, c'est-à-dire de la mythologie sémitique de cette région, le fait indiqué plus haut (chap. I, p. 3), que chacun des dieux avait un dédoublement féminin, pâle copie du dieu mâle, n'ayant pas d'existence indépendante et séparée de lui. L'exception contraire d'Istar était unique, et, comme on l'a dit plus haut, son nom même constate son origine étrangère. Il en avait probablement été de même jadis de Mylitta-Zarpanit, qui représente la fécondité universelle, comme Cybèle et Aphrodite; mais, dans l'empire sémitique de Babylone, elle fut épouse de Mardouk. Cette conception accentue le caractère anthropomorphique de la religion babylonienne; elle accentue en même temps son caractère sensuel, qui a frappé les anciens Grecs, et qui a fait du nom de Babylone l'expression proverbiale du règne de la volupté.

§ 3.

LES INSCRIPTIONS DU DERNIER EMPIRE CHALDÉEN.

Des textes appartenant au règne de Nabuchodonosor² vont nous permettre enfin de fixer l'état des idées religieuses de Babylone dans le siècle qui précéda immédiatement la conquête de Cyrus. Ils ont été étudiés pour la première fois dans le second volume de l'*Expédition en Mésopotamie* de M. Oppert (I. III, chap. I, III, IV, V).

Ces textes sont peu développés, en ce qui concerne la mythologie proprement dite; mais ils sont réellement instructifs quant à l'objet des présentes recherches, c'est-à-dire l'esprit de

¹ *Hibbert's lectures*, p. 110-112.

² Nabou-koudour-ousour; la faute de copiste qui a transformé dans le texte bi-

blique le *r* en *n* est très facile à comprendre, pour quiconque n'est pas étranger à la forme des caractères hébraïques.

la religion babylonienne à cette époque. On y rencontre, en effet, l'exposé bien authentique et simultané de deux aspects différents de cette croyance. Mardouk, le grand dieu de Babylone, est invoqué comme un être bienveillant, spécialement envers le prince qui s'humilie¹. Mardouk est associé à Zarpanit et, à ce titre, il préside à la formation du fœtus, à la gestation et à la naissance; il peut donc être regardé comme auteur et gardien de la vie physiologique², mais il paraît étranger à la direction de la vie morale. Sa parèdre, déesse céleste et favorable aussi aux travaux du prince qui l'invoque, a pour objet spécial la fécondité matérielle, sans nulle mention du caractère moral ou immoral de l'opération³.

C'est sous un aspect différent que l'on nous montre ici Nébo, « maître des légions du ciel et de la terre », c'est-à-dire probablement des astres et du genre humain. Celui-ci inspire la piété; Nabuchodonosor le bénit et se reconnaît sa créature, et

¹ Nabuchodonosor dit aux lignes 5-6 de l'inscription cursive traduite en latin et commentée par M. Oppert (p. 262-274 du tome II) : « Merodach, domine magne, operibus manus meæ fave; omnino benignus sis. Accipe humiliationem meam. Vitam per dies longinquos ad perennitatem concede. » On lit encore, aux lignes 51-70 de l'inscription dite de la *Compagnie des Indes* (*ibid.*, p. 313-314) : « Merodacho domino meo commendo me. Ego (sum) dominus benedicens te, creatura manus tuæ. Tu creavisti me; imperium legionum hominum mihi tradidisti; imperium tuam supremum (l'empire chaldéen) auge. Ita adorationem divinitatis tuæ excita inque corde meo (eam) pone, quod apud te faustum sit. » Le roi lui donne même ailleurs l'épithète de *miséricordieux* (Sayce,

Hibbert's Lectures, p. 98), qualité qui fut donnée aussi à *Samas*, aussi bien que celle d'*équitable* et de dieu créateur (*ibid.*, p. 100).

² Dans l'inscription dite de la *Compagnie des Indes* (l. 23-25, Oppert, *Expédition*, t. II, p. 308) : « Ipsemet me genuit dominus meus, genitor meus, Merodachus, deposuit fœtum in matre. »

³ Pour Zarpanit-Muallidât (la Mylitta d'Hérodote), voir Lenormant, *Essai de commentaires*, p. 149. Nabuchodonosor, qui lui bâtit un temple (chap. 1v), lui dit : « Zarpanit cœlestis, mater sublimis, omnino fave; opera mea perficiantur auxilio tuo; *fœcunda semen, præserva* embryon in interiore utero usque ad finem (gestationis), præside partui » (p. 295, lign. 20-32 de l'inscription).

ce qui semble donner surtout une signification très haute à cette expression, c'est que Nébo est dit *s'engendrer lui-même*, en d'autres termes ne devoir l'existence à rien ni à personne¹. Le dieu qui se fait lui-même est, dans la théologie égyptienne, comme nous le verrons ailleurs, le terme le plus expressif pour signifier l'éternité divine. Or il s'agit ici de Nébo, qui avait été, au temps de l'empire assyrien, considéré comme subordonné à Mardouk et comme étant son fils. Cette transformation serait-elle un emprunt à la théologie de l'Égypte, pays où, depuis Asarhaddon, les Assyriens avaient pénétré plusieurs fois et même institué des princes vassaux parmi les indigènes? Cette explication mérite au moins d'être signalée; et la filiation divine *immédiate* du roi rappelle bien celle des Pharaons².

Cependant on ne peut pas dire que Nabuchodonosor et ses contemporains aient tiré de cette grande conception métaphysique la conséquence, logique pourtant, que Nébo était seul dieu : Mardouk reste toujours le grand dieu de Babylone. Quant à l'union de ce culte suprême à celui de l'impure Zarpanit, je ne voudrais pas non plus soutenir qu'il y avait dans le titre de *redoutant l'impureté*³, assumé par Nabuchodonosor, un désaveu de la contradiction, pourtant flagrante, qui existait entre les deux données, l'une spiritualiste et même sublime, l'autre ma-

¹ « Nebo gignens semetipsum exaltavit imperium meum. » (*Inscr. de la Compagnie des Indes*, t. 33-34, dans Oppert, t. II, p. 309.) Et un peu plus loin (l. 43-47) ces mots qui se réfèrent à une idée de morale religieuse : « Nebo, præfectus legionibus cœli et terræ ad dirigendos homines, sceptro justiciæ oneravit manum meam, quippe qui illos injurias non fecerim. » Ce ne sont point de telles préoccupations que l'on rencontre dans les textes ninivites.

² Une autre explication se présente, celle d'une action qui peut concourir avec celle-là, celle d'une action exercée dans la cour de Babylone par des captifs de Jérusalem et peut-être aussi par des captifs israélites, enlevés et opprimés au temps des Sargonides et que, par réaction contre la dynastie et l'empire ninivites, l'empire chaldéen pouvait regarder avec plus de faveur.

³ Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, chap. III, l. 3.

térialiste et fort grossière, dont il vient d'être question. Qu'on se rappelle combien était large (ou plutôt *étroite*) la signification liturgique du grec *ἀγνός* et du latin *castus*.

Les divinités adorées par le conquérant comprennent d'ailleurs presque en entier cette série mythologique dont nous avons vu l'énumération. On y rencontre Ramman, Bel-Dagon, Nergal, Ninip, Sin, Samas¹. Nulle part l'histoire ne nous présente dans Nabuchodonosor un réparateur des croyances assyro-babyloniennes. Assour, il est vrai, ne se rencontre plus dans les inscriptions de ce temps; mais ce grand dieu éponyme de l'Assyrie n'était-il pas le même au fond que le Mardouk de Babylone? Quant aux triades émanées l'une de l'autre, dont parle M. Lenormant², je n'ai trouvé nulle part de pièces indiquant à quelle époque on devrait les rapporter. Je me bornerai donc ici, où il s'agit d'une étude *chronologique* de la religion babylonienne, à énoncer cette mention.

Comme complément des témoignages concernant la religion de l'empire chaldéen à la veille de sa chute, il convient d'ajouter que son dernier roi, Nabonid, a donné quelque part à *Sin*, le dieu-lune, les titres de *roi des dieux* qui habitent le ciel et la terre, et de leur *père et créateur*³; bien avant ce temps-là, d'ailleurs, il avait été dit *père des dieux* en Babylonie⁴. Mais, si Nabonid emploie les termes dont je parle ici, c'est en restaurant à Harran un temple de Sin lui-même, qui sans doute était le dieu suprême de cette cité. Le principe d'un dieu suprême se maintenait d'une ville à l'autre, mais le nom du dieu variait. A Babylone, Nabonid considérait si bien Mérodach comme son

¹ Voir surtout, pour cette énumération, la 4^e colonne de l'inscription dite de la *Compagnie des Indes*.

² François Lenormant, *Essai de com-*

mentaire sur les fragments cosmogoniques de Béroze, p. 64-71.

³ Sayce, *Hibbert's Lectures*, p. 165.

⁴ *Ibid.*, p. 165-166.

« suprême Baal », ainsi que s'exprime M. Sayce¹, qu'il voulut y transporter, en les subordonnant à Mérodach, les dieux principaux des autres villes, assujetties à cette capitale. Les prêtres dirent, plus tard, que ceux-ci avaient réclamé auprès de Mérodach lui-même, et que la conquête de Cyrus les avait vengés². Sans doute il y avait là une flatterie à l'égard du conquérant, mais on ne l'aurait pas imaginée si elle n'avait pas été en accord avec les croyances du pays. Enfin, cette confusion dans le classement des divinités, signalée plus haut en Assyrie, est indirectement constatée encore par Nabonid lui-même, quand il dit que *Bel* est « celui qui marche devant les dieux » et qu'il est le père de la déesse guerrière Announit, déesse qu'il identifie ailleurs avec Istar, puisqu'il l'appelle *filles de Sin* et sœur de Samas³.

§ 4.

LE TÉMOIGNAGE DE BÉROSE.

Nous n'avons, sur la vie religieuse et morale de Babylone au temps des Achéménides, aucun témoignage original. Hérodote (I, 196, 199) raconte la mise aux enchères des belles jeunes filles pour trouver des maris aux autres, coutume tombée, dit-il, en désuétude de son temps, mais remplacée par le droit reconnu aux pauvres de prostituer leurs filles pour de l'argent. Et il affirme en outre que chaque Babylonienne devait, une fois dans sa vie, se prostituer à un étranger, dans le temple de Mylitta ou en dehors; c'était une consécration à la déesse. On le voit, c'est le commentaire de la *neutralité* morale, que l'on aurait pu conclure du texte de Nabuchodonosor concernant Mylitta. Nous arrivons aux textes du prêtre chaldéen Bérose.

¹ Sayce, *Hibbert's Lectures*, p. 174. — ² *Ibid.*, p. 85-89. — ³ *Ibid.*, p. 184.

Il n'est pas nécessaire de rentrer ici dans la question soulevée par M. Havet touchant la date exacte de cet écrivain. Qu'il fût contemporain d'Alexandre, ce qui me paraît probable, ou de quelqu'un des Séleucides, il possédait assurément la doctrine chaldéenne, telle qu'elle existait au iv^e siècle, et on ne saurait soutenir que son témoignage représente une conception postérieure, puisqu'il est en accord avec des documents plus anciens de beaucoup, ainsi qu'il sera prouvé plus loin. L'important, c'est qu'il constate le maintien de cette tradition jusqu'à la période macédonienne.

La mention de Kronos, Titan et Japet, dans les fragments d'Abydène et de la Sibylle, qu'on trouve cités par Eusèbe, le Syncelle¹ et Moïse de Khorène², n'appartient point à Bérose. Les deux premiers ne prononcent pas même son nom à cette occasion; le troisième donne seulement à cette Sibylle l'épithète de Bérosienne, ce qui ne signifie pas grand'chose. Il en est de même du prétendu Zérován, Bactrien, compris dans la même citation de l'historien arménien, ce qui ne saurait permettre de reconnaître ni même de supposer une influence zoroastrienne sur la théogonie de Bérose : l'opposition entre le zoroastrisme et la doctrine chaldéenne est aussi complète chez celui-ci, malgré deux siècles de domination persane, que dans les plus anciens textes. De ce côté, le syncrétisme ne se produit pas, ou, s'il s'est produit quelque peu sur un point, au commencement du iv^e siècle, comme nous le verrons à la fin de la seconde partie de ce mémoire, ce fut en sens inverse, par l'altération d'une tradition bactrienne et persane. Au contraire, deux passages de Bérose, inscrits à la suite l'un de l'autre dans Eusèbe, doivent être textuellement cités, au moins dans tout ce qu'ils

¹ Voir Lenormant, *Essai de commentaire*, p. 340. — ² *Ibid.*, p. 415-416.

ont de bien significatif¹. La couleur en est profondément étrangère à toute doctrine hellénique ou avestique; elle suffit pour permettre de reconnaître nettement ce qu'était encore au temps d'Alexandre l'esprit de la croyance babylonienne.

« Il fut un temps, dit Bérose², où il n'y avait au monde que de l'eau et des ténèbres, où s'engendraient des êtres étranges et merveilleux : hommes à deux ailes, à quatre ailes, à deux visages, ayant un corps avec deux têtes, mâles et femelles tout à la fois; d'autres avec des pieds de chèvre et des cornes, avec des pieds de cheval ou hommes par-devant et chevaux par-derrière, tels que les hippocentaures. Il s'y produisait aussi des taureaux à tête humaine, des chiens à quatre faces avec des queues de poisson, des chevaux et des hommes à têtes de chien, et d'autres animaux encore, ayant la tête et le corps d'un cheval avec des queues de poisson, etc., dont les images existent (*ἀνακτισθαι*) dans le temple de Bel. »

Ces êtres avaient pour souveraine une femme nommée Omoroca, en chaldéen *Thavath*, c'est-à-dire la mer, disent les deux écrivains grecs. Bel la sépara par le milieu; de l'une des moitiés il forma la terre, et de l'autre, le ciel; il fit disparaître les animaux qui étaient en elle (*sic*)³. . . Le dieu Bel se coupa la tête à lui-même; de la terre pétrie avec son sang les autres dieux formèrent les hommes, qui, en conséquence, participèrent à l'intelligence et à la sagesse.

Suivant une autre version, rapportée au même endroit et que Bérose paraît avoir raccordée péniblement avec la pre-

¹ J'intervertis l'ordre des deux citations pour le rendre plus logique.

² *Φησί*, avec des infinitifs, dans le Syncelle. (Voir le texte dans Lenormant, *Essai de commentaire sur les fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 7-9, et dans les

Fragmenta historicorum graecorum, t. II, p. 1197.) J'emploie le discours direct, comme le traducteur arménien d'Eusèbe (version latine), qui seul nous a conservé cette partie de la chronique.

³ C'est-à-dire dans l'humide ténébreux.

mière¹, Bel ordonna à un des dieux de lui couper la tête, pour faire pétrir la terre avec son sang, après avoir séparé la lumière des ténèbres, la terre du ciel; son but était de substituer les hommes et les animaux vivant à l'air à des êtres qui ne pouvaient supporter la lumière. Bel se réserva la formation du soleil, de la lune et des planètes. La mention des hippocentaures paraît appartenir aux auteurs de ces extraits; cependant il n'est pas impossible que Bérose, ayant eu quelque connaissance de la tradition poétique des conquérants, ait employé cette comparaison, s'il écrivit lui-même en grec, pour leur faire connaître sa croyance².

Comme l'entrevoit l'auteur, il y avait, dans cette doctrine, sous une expression figurée, une théorie de la formation des êtres vivants par des éléments cosmogoniques, par une matière éternelle et humide. François Lenormant signale, dans son commentaire (p. 71-74), l'analogie qui existe entre ce système et la première des cosmogonies exposées par Sanchoniathon (v. *supra*, chap. 1, § 4). Cette analogie est singulièrement frappante, surtout lorsque le Phénicien parle d'animaux dépourvus de sensation auxquels succèdent des êtres *contemplateurs du ciel*, et que le Babylonien raconte que *ceux qui disparurent ne pouvaient supporter la lumière*. Cette ressemblance constate l'antiquité de l'une et l'autre doctrine : elle paraît antérieure à la séparation des deux peuples. Chez l'une et l'autre nation, un même être, Bel (nom dont Baal est la variante), exerce le rôle souverain; chez l'une et l'autre, mais surtout à Babylone, il y a confusion entre l'idée d'une divinité personnelle et celle d'une

¹ C'est une observation qu'a faite M. Sayce, dans ses *Hibbert's Lectures*; voir p. 369-373.

² Nous trouvons de plus, dans ce mor-

ceau de mythologie orientale, la mention des hippocampes. Les uns et les autres n'auraient-ils pas eu, dans l'art grec, une origine asiatique?

matière spontanément féconde. *Oum-Ourak*, la mère universelle adorée dans la ville d'Ourouk (Warka), est aussi appelée *Thavath*, la mer, autre expression d'une puissante fécondité de l'humide, d'autant plus que, comme le fait observer M. Lenormant, Tihavti ou Tihamti signifie à la fois la mer et l'abîme primordial. Le savant français cite d'ailleurs dans les notes de ce texte¹ des monuments de l'art babylonien qui constatent que les monstres désignés par Bérose n'étaient pas des créations de son imagination personnelle, mais bien des données de la religion du pays.

L'autre passage dont je parlais n'appartient point à la cosmogonie et n'a pas d'analogue dans les doctrines phéniciennes; mais le personnage mythologique qui y figure se reconnaît dans les monuments du temps des Sargonides et doit en conséquence appartenir, non seulement dans son essence, mais dans sa forme, à la tradition assyrienne, maintenue jusqu'aux temps macédoniens. Bérose nous dit que la Chaldée fut jadis peuplée de races diverses, vivant sans lois comme les bêtes, et il ajoute : « Sur le rivage babylonien de la mer Érythrée parut un être intelligent, nommé Oannès (Anou) suivant Apollodore, ayant un corps de poisson et, sous sa tête de poisson, une autre tête, ayant enfin des pieds d'homme sortant de sa queue de poisson. Il avait une voix d'homme; son image s'est conservée jusqu'à notre temps. Il passait le jour parmi les hommes, sans prendre aucune nourriture, et leur enseignait l'écriture (*γραμμάτων*), les sciences, les arts de toute sorte, l'organisation des cités, l'institution des lois, la géométrie, les semences, la récolte des fruits, enfin tout ce qui adoucit la vie humaine; depuis lors aucune invention ne s'est produite. Au

¹ Notes 20, 21, 23, 26. Cf. 34; cf. Sayce, *Hibbert's Lectures*, p. 393.

coucher du soleil, il se plongeait dans la mer. Plus tard, d'autres êtres semblables à celui-ci parurent encore. » Le dieu-poisson à tête d'homme se reconnaît aisément avec d'autres figures mythologiques, au milieu d'une flotte, dans une sculpture de Khorsabad. M. Lenormant (note 12) dit qu'il se trouve aussi sur des cylindres babyloniens.

§ 5.

LA VIE FUTURE.

La doctrine de la vie future, condition suprême de l'influence morale et sociale des croyances religieuses, paraît n'avoir tenu qu'une place fort étroite dans celles des anciennes populations riveraines de l'Euphrate et du Tigre. Pendant longtemps on n'a connu à ce sujet que le passage du poème sur la *Descente d'Istar aux enfers*, où le séjour infernal est appelé « la maison où l'on entre, mais dont on ne sort pas, la route où l'on s'achemine sans retour, la maison où, pour celui qui entre, la cécité remplace la lumière, la demeure de ceux qui sont affamés de poussière et qui mangent de la boue. La lumière n'y est pas aperçue; on y reste dans l'obscurité; comme les oiseaux, voltigent les âmes des corps; sur la porte et sur le verrou pèse la poussière¹. » On ne voit là aucune différence entre le sort des coupables et celui des hommes vertueux; c'est un avenir bien plus triste encore que celui des morts hellènes dans l'*Odyssée*. Aucun passage des inscriptions religieuses de Nabuchodonosor ou de Nabonid ne fait allusion à la doctrine de l'autre vie, non plus que les fragments de Béroze.

Cependant il est d'autres textes d'où l'on pourrait conclure

¹ Voir l. 5-11 de la traduction de M. Oppert, *Annales de phil. chrét.*, 1874.

que, du moins à une certaine époque, cette condition douloureuse était plutôt celle des hommes qui ne méritaient pas la pitié des dieux. L'immortalité pouvait être conférée à titre de récompense ou de faveur tout à fait exceptionnelle; c'est le cas de l'ancêtre de Ghilgamès dans le poème, fort ancien aussi, dont le récit du déluge est un épisode; mais, dans ce même poème, l'auteur admet un *Walhalla* pour les braves, selon le sens donné à la ligne 7 par M. Halévy. Ghilgamès se dit, en allant évoquer son ami dans l'autre monde :

Couché sur un lit funèbre
 en) buvant de l'eau pure
 le guerrier) *tué dans une bataille*,
 Voir, je (le) verrai,
 Son père et sa mère soutenant sa tête,
 et sa femme se penchant sur lui¹.
 Le guerrier dont le corps *repose sur le champ de bataille*²,
 Voir, je (le) verrai;
 l'homme dont l'*ékim* (esprit) n'est pas couché dans la terre,
 l'homme dont l'*ékim* n'est pas privé de demeure³,
 Voir, je le verrai.

On lit, dans un autre chant, ces mots encore plus significatifs :

Lave tes mains, purifie tes mains.
 Les dieux tes aînés se laveront les mains, se purifieront les mains.
 Mange la nourriture pure dans des plats purs,
 Bois l'eau pure dans des vases purs.

¹ Ces détails ne peuvent pas se rapporter à Éabani, l'ami tout mythologique du héros; c'est donc une idée générale. Cette traduction est celle de M. Halévy, *Revue archéologique*, 2^e volume de 1882. M. Sayce (*op. l.*, p. 365) rend les lignes 4, 8, 11

par : « Thou seest and I see », et la 6^e par : « His wife addresses the corpse. »

² « His body in the field (is placed). » (*Ibid.*)

³ « Of his ghost he has no oversight. » (*Ibid.*) C'est bien peu clair.

Prépare-toi à jouir de la *paix du juste*.

.....
Anat, la grande épouse d'Anou,
t'a tenu dans ses bras sacrés.

Éa t'a transféré dans un lieu de sainteté.

.....
Il a versé dans ta bouche l'eau magique
et la vertu de l'eau t'a *ouvert la bouche*.

Enfin, on lit, dans un texte du VIII^e siècle, une prière pour le roi de la cité d'Assour, c'est-à-dire ici pour Assourbanipal, prière qui renferme ce passage curieux :

Puisse-t-il vivre en paix et exercer un vaste empire sur les rois et les princes! puisse-t-il arriver à la vieillesse aux cheveux blancs! Puissent *ceux qui prononcent cette prière* obtenir *la terre au ciel d'argent!* qu'une huile *perpétuelle* et la bénédiction du vin soient leur nourriture.

Cette terre au ciel d'argent se réfère sûrement à la vie future; seulement il est à remarquer qu'on la souhaite à ceux qui prononcent la prière et non au roi qui en est l'objet. Mais, si nous nous reportons aux textes cités quelques lignes plus haut, nous trouvons l'idée d'un autre monde non dépourvu de toute analogie avec celui-ci, monde où les dieux procurent la paix au juste et où la *bouche est ouverte* par la vertu d'une eau magique. Par un procédé différent, il est vrai, la *bouche est ouverte* au mort pour lui en rendre l'usage, dans les rites funéraires de l'ancienne Égypte, et l'idée de prendre part, à titre de récompense, à une vie analogue à la nôtre n'est pas étrangère aux croyances de ce pays. Pourrait-on là encore accepter l'idée d'une communication? Je ne sais, mais il me semble qu'il convient de signaler ce double rapprochement comme pierre d'attente pour des découvertes ultérieures. Et l'importance en serait plus

grande encore, si, comme le pense M. Halévy, l'*ékim* habitant le monument funéraire doit être bien traité par les enfants du défunt, qui obtiennent par là ses faveurs, de même que le *kà* égyptien, attaché au simulacre du défunt à l'entrée de son tombeau, reçoit annuellement, ou même plus souvent, par l'intermédiaire d'un dieu, la *nourriture* que lui procurent les offrandes de la famille. Il est vrai qu'une superstition semblable se retrouve dans une troisième race, dans la population athénienne comme chez les Romains.

En somme donc, ici comme en Phénicie, les doctrines matérialistes dominant, mais elles ne sont pas exclusives. Ici comme en Grèce, quoique dans un ordre d'idées fort différent, les contradictions sont manifestes, et aucun texte mythologique connu n'indique un effort pour les combattre ou pour les concilier.

SECONDE PARTIE.
LES CONTRÉES ÉRANIENNES.

I

LA TRADITION DU YAÇNA.

§ I.

PLAN DE CE TRAVAIL.

C'est surtout dans la seconde partie de ce mémoire que j'ai dû réunir et reproduire un grand nombre de textes antérieurs au siècle d'Alexandre, afin de faire comprendre quel était alors l'état religieux de la région étudiée.

Il n'existe point, en effet, et probablement il n'a jamais existé de composition spéciale et contemporaine, qui représentât, dans son ensemble et ses détails, la religion mazdénne¹, telle qu'on la professait au temps des Achéménides, tandis que des textes étendus, mais d'époques diverses, aujourd'hui à la disposition de la science, contiennent les enseignements dogmatiques moraux et liturgiques de cette religion, appartenant à une tradition permanente, bien qu'elle ne fût pas absolument fixe. Ces œuvres offrent des nuances diverses et quelquefois bien plus que des nuances. Mais jamais les adorateurs de Mazda n'ont prétendu faire table rase de leurs traditions; jamais ils n'ont avoué, et très probablement jamais ils ne se sont avoué à eux-mêmes, qu'ils les eussent altérées.

¹ L'adoration d'Ahura-Mazda (cf. p. 2 *init.*). Zoroastre est le prophète de cette religion. Les passages les plus anciens de

l'Avesta le présentent avec vraisemblance (cf. p. 2 *sub finem*) comme un réformateur réellement historique.

Il en résulte que l'on conserva toujours les livres antiques et spécialement les Gâthas ou hymnes, pour la plupart en vers et par conséquent plus faciles à confier à la mémoire, qui forment l'ancien *Yaçna*. On les conserva, non pas à titre de simples documents historiques, vénérables par leur antiquité, mais comme partie *intégrante* et essentielle des livres sacrés. On se priverait donc de documents indispensables à la connaissance d'une époque quelconque du mazdéisme, si l'on n'y faisait pas entrer l'étude du *Yaçna* tout entier et particulièrement des Gâthas, si profondément vénérés par toutes les générations qu'on les trouve *invocés* comme des êtres supérieurs dans une autre partie du *Yaçna* et dans l'œuvre liturgique appelée le *Vispered*. C'est ainsi qu'on ne saurait étudier la religion brahmanique en faisant abstraction des Védas, quoiqu'ils soient bien loin d'en représenter exactement la doctrine.

Nous devons donc procéder ici par l'exposé de la formation graduelle de l'*Avesta* ou *loi* mazdéenne, pour arriver aux documents que l'on peut regarder comme contemporains des Achéménides. Mais, comme on conteste que la Perse proprement dite ait jamais été, avant les Sassanides ou du moins avant les Arsacides, en parfaite communauté de croyances avec la Bactriane et l'Asie, contrées purement zoroastriennes, et comme la Médie n'était pas uniquement peuplée d'Aryas, il nous faudra arriver ensuite à des études spéciales touchant les croyances de ces deux contrées.

Je ne saurais lire l'*Avesta* dans sa langue, quoiqu'elle ne soit pas restée absolument étrangère à mes études; mais, depuis quelques années, l'Europe en possède une traduction française complète, dont l'auteur est un professeur belge, M^{sr} de Harlez, traduction qui a obtenu l'hommage de Spiegel, ancien maître du savant orientaliste et auteur lui-même d'une traduction

allemande et de commentaires de l'Avesta. J'userai donc sans inquiétude de la traduction française, d'ailleurs annotée par l'auteur dans les passages difficiles. J'ai sous les yeux la seconde édition, celle de 1881, dont l'introduction, fort étendue, comprend une partie des *Études avestiques* que l'auteur avait publiées dans le *Journal asiatique* de Paris. Cette introduction constitue une sorte de commentaire de l'Avesta.

§ 2.

LA DOCTRINE DES GÂTHAS¹.

Un être suprême est adoré sous le nom d'*Ahura-Mazda* (le *Maître intelligent*), *auteur du monde moral et physique, omniscient et parfait, sans autre principe que lui-même*. Voici comment ces anciens textes expriment sa substance, ses attributs et sa puissance :

Dis-moi, ô Mazda, *tout ce qui ne sera pas ou ce qui sera* (xxxI, 5). Celui qui a formé à l'origine ces éclats lumineux pour qu'ils se répandissent dans les astres, celui-là *a créé par son intelligence la pureté* par laquelle il soutient le bon esprit. Tu les fais croître, ô Mazda, toi qui es perpétuellement un *pouvoir universel*, ô Maître. Je te reconnais, ô Mazda, comme le principe du monde créé par l'intelligence, père du bon esprit, créateur véritable de la pureté (7-8). Ô Mazda, qui, par ton esprit, es le *créateur des mondes* et des lois et des *intelligences* ! c'est pour nous la chose la plus importante que tu nous aies donné une âme pourvue d'un corps, et la faculté d'agir, et des enseignements (11-12). — Ahura *connaît* et prévoit *tous* les actes des dévas et des hommes (xxix, 4). Ahura-Mazda a *créé* le summum de l'*intégrité*, de l'*immortalité*, de la *plénitude* et de la *pureté*, de la puissance souveraine², et

¹ On y comprend le *Yaçna haptanhaiti* (aux sept chapitres) écrit en prose. De Harlez constate (p. 334) que le dialecte et la doctrine en sont, du moins en général, semblables à ceux des Gâthas en vers.

Tous ensemble forment les *hâs* xxviii à lII du Yaçna.

² Ou peut-être « par la propriété de sa puissance. » (Note du traducteur.)

la collation du bon esprit pour celui qui lui est cher par ses pensées et par ses actes. — Le Zeus d'Homère est petit en comparaison¹ (xxiv, 21). — Et dans le *Yaçna haptanhaiti* : Nous honorons par ce culte Ahura-Mazda, qui a créé la vache² et la sainteté, qui a créé les eaux et les plantes pures, qui a créé les astres et la terre et *tous les biens* (Y. xxxvii, 1-2). A lui le pouvoir souverain, la grandeur et les puissantes œuvres (*ibid.*, 3).

On lit dans le *Yaçna haptanhaiti* :

Nous honorons toute la création, céleste ou terrestre, de l'esprit pur, par amour de la *sainteté parfaite*, par amour de la sainte loi mazdéenne, des bonnes *pensées*, des saintes *paroles* et des bonnes *actions* (Y. xxxv, 2-4). — Au maître suprême et bon appartient la puissance (13). — Tes louanges (ô Ahura) sont au-dessus de toute louange, tes paroles au-dessus de toute parole, ton culte au-dessus de tout culte (*ibid.*, 24-27).

On ne voit là aucune place pour ce dualisme que l'on présente si souvent comme le caractère essentiel de la religion de Zoroastre; mais, s'il ne fut pas la pensée dominante des auteurs des Gâthas, on ne peut nier que la puissance du mal y ait tenu une place importante. On l'y reconnaît avec précision, seulement elle n'est nulle part égalée à celle d'Ahura-Mazda. *Angro-Mainyus*, l'esprit mauvais (*l'esprit destructeur*), n'est pas encore nommé, mais il est mentionné dans le xxx^e *hâ* ou chapitre du *Yaçna* (3^e Gâtha) :

Écoutez de vos oreilles ce qui est parfait, dit l'auteur, voyez de votre esprit ce qui est pur, pour en discerner le choix (xxx, 2). . . . Deux esprits primitifs ont été nommés, d'après leur propre opération en pensées, en paroles

¹ On peut remarquer que, de même qu'en Grèce Zeus est le père d'Athéné, de même chez les Perses Mazda est le père d'*Armaiti* (la Sagesse). Mais nous verrons, par le paragraphe suivant, que, du moins

à l'époque du *Yaçna*, une telle paternité ne peut être que métaphorique.

² Partout, dans l'Avesta, on voit proclamer l'excellence de la vie agricole et pastorale et des biens qu'elle procure.

et en actions, l'esprit bon et le mauvais, que les justes savent discerner avec vérité et non les méchants. Ces deux esprits se rencontrèrent à l'origine pour créer la vie et la mort et le sort final de l'être : le mauvais esprit, des méchants; l'esprit très bon, du juste. De ces deux esprits, celui qui était mauvais choisit les actes coupables; l'esprit qui est saint choisit la pureté, lui qui habite les cieux immuables, (comme) ceux qui cherchent à satisfaire Ahura par des actes essentiellement bons, tendant vers Mazda (xxx, 3-5).

C'est là presque le seul passage des Gâthas où l'opposition de ces deux esprits soit énoncée¹; mais il est assez explicite pour qu'on en tire des conclusions importantes. Tous deux sont appelés *primitifs*; mais sont-ils créés? Dans ce cas ils seraient l'un bon, l'autre mauvais par nature essentielle, tandis que l'auteur affirme itérativement qu'ils le sont devenus par choix, et ce choix même est indiqué comme devant servir d'exemple à l'usage de la liberté humaine.

Il est vrai, comme l'a fait remarquer l'abbé de Broglie, que le dualisme peut se présenter sous une forme différente, celle d'une matière créée en face d'un dieu unique; mais nulle part elle n'est présentée comme telle dans l'Avesta. Le feu², la terre, les eaux reçoivent des hommages religieux, mais il ne paraît pas que le Yaçna les conçoive jamais autrement que comme des œuvres excellentes de l'être bienfaisant, Ahura, ou du bon esprit (*Çpento-Mainyus, l'esprit vivifiant*), celui dont nous venons de parler et qu'il n'est pas toujours facile de distinguer d'Ahura lui-même dans les textes avestiques. Ces créations ne sont pas seulement, il est vrai, des titres à la reconnaissance des mortels pour le créateur; elles sont directement des objets de vénération, mais elles ne sont point adorés, au moins en principe,

¹ Voir les renvois de la table analytique (traduction de M^r de Harlez). Voir aussi XLIV, 2.

² Le feu est quelquefois appelé fils d'Ahura-Mazda, au moins dans les temps ultérieurs.

quelle qu'ait été d'ailleurs l'impression produite sur les masses populaires par ces formules de vénération. C'est là une distinction qu'il ne faut jamais perdre de vue dans l'histoire des religions antiques. Mais la tradition réelle des Gâthas résulte assez clairement des citations qui vont suivre :

Nous honorons par nos sacrifices cette terre avec les forces productives, cette terre qui nous porte, ces forces qui sont à toi, ô Ahura-Mazda, excellentes par leur pureté. Nous honorons ces principes de nutrition, de formation, de développement et de sage disposition (Yaçna, xxxviii, 1-4). — Aux eaux maintenant nous offrons ce sacrifice, eaux qui vous répandez en rosée, en torrents, qui vous étendez, eaux souveraines d'Ahura. . . . purificatrices qui atteignent les deux mondes. Ainsi par ces noms parfaits qu'Ahura-Mazda vous a donnés, que le créateur des êtres bons vous a conférés, nous venons vous honorer (*ibid.*, 7-12). — Puisque tu as pensé, ô Ahura-Mazda, puisque tu as dit, tu as établi, tu as formé tout ce qui est bon, pour cela nous t'offrons ces sacrifices, nous te vénérons, nous dirigeons tous nos désirs vers toi, ô Ahura-Mazda (xxxix, 10-12).

Quant à la loi morale, les Gâthas affirment explicitement qu'elle est promulguée et sanctionnée par Ahura-Mazda. Cette doctrine est indiquée déjà dans quelques-uns des passages qui viennent d'être cités¹; mais en voici d'autres plus complets, plus précis, surtout en ce qui concerne la vie future :

Donne-moi, dit le prophète à Mazda, la sainteté que j'invoque pour moi en plénitude, m'attachant à la sagesse (Yaçna, xlii, 10). — Par la pureté des pensées, des actions, des paroles saintes, on le connaît, lui, Ahura-Mazda (xlii, 8). — Moi qui t'invoque selon la vérité et d'un esprit droit, j'aspire au suprême bonheur céleste²; ainsi par cet esprit sous lequel je m'applique à soigner les pâturages, je soupire après les deux biens, ô Mazda, de ta vue et de ton entretien (xxxiii, 6). — La plus parfaite des lois pour celui qui la connaît (est) celle que prescrit, selon la sainteté, Ahura, auteur des dons

¹ Yaçna, xxx, xxxi, xxxv. — ² Ou « à la possession du bon esprit ». (Note du traducteur.)

excellents. . . . Celui qui a créé le bon esprit et les bénédictions de la sainteté, celui-là (a fait) la loi relativement aux actes et aux paroles. La volonté doit s'attacher à son bon plaisir et à ses désirs. Le sort final n'est-il pas au pouvoir de ton intelligence? (*Ibid.* 3-4.) — La pureté et l'intelligence, la santé et l'immortalité sont des dons d'Ahura (XLVI, 1-3).

Le xxxii^e chapitre flétrit à la fois le scélérat qui porte chez les fidèles la dévastation et la mort, et celui qui répand la fausse doctrine, ou plutôt il ne distingue pas l'un de l'autre. Ils sont des agents de l'esprit pervers, qui ne les soustraira point au châtement. Les fidèles doivent les poursuivre avec acharnement (xxxiii, 2) et protéger le pauvre qui appartient à Mazda (xxxiv, 5; xliv, 6; lii, 4, 8, 9). Dans le chapitre xlv, qui paraît être historique et appartenir, ou peu s'en faut, au temps même de Zoroastre¹, on lit ces lignes où l'on voit réunies les doctrines de la providence terrestre et de la rétribution future :

Vers quelle contrée me dirigerai-je? Dans quelle direction irai-je avec l'entourage de mes proches et de mes clients? Nul des pasteurs ne m'honore, ni les méchants non plus, les tyrans de ces contrées. . . . Jette les yeux sur moi, ô Ahura, qui me plains à toi; apporte-moi cette consolation qu'un ami donne à son ami. Donne-moi par la sainteté la plénitude des biens de Vohu-Manô (le Bon Esprit) (1-2). — Avec tous ceux qui, hommes ou femmes, ô Mazda-Ahura, me donnent, à moi qui suis juste, des biens de ce monde que tu sais être excellents, les bénédictions et la puissance conforme au bon esprit, avec ceux aussi que je pourrai amener à ton culte, avec eux tous, je traverserai le pont Cinwat (qui conduit au paradis). Les Karapans et les Kavis se sont unis aux puissances pour faire périr les hommes par leurs actes coupables. Leur propre âme, leur propre nature les endurcissent de telle sorte qu'ils arrivent à l'endroit où est situé le pont Cinwat, pour être habitants du royaume de la Druje (10-15).

¹ Voir la note N. B. de la page 351. C'est un grave argument en faveur de l'antériorité des Gâthas.

Sans doute les détails de la loi morale ne sont pas énoncés dans ces pages; mais on y trouve du moins la triple obligation d'y conformer ses *pensées*, ses *paroles* et ses *actes*, triple obligation, triple règle ¹, sur laquelle l'enseignement ne cessera pas d'insister et qui suffirait pour creuser un abîme entre ce monde moral et celui des Grecs et des Romains, lesquels pourtant appartenaient à la même race. Cet abîme se creuse plus profondément peut-être encore, si l'on songe qu'aux yeux des Mazdéens la loi morale est imprimée dans les âmes par la divinité, et qu'elle veille, pour tous et chacun, à la rétribution équitable de la vie, bonne ou mauvaise.

Toutes ces doctrines ne furent jamais, je le répète, abjurées par les Mazdéens. Le temps et des contacts funestes purent y introduire des additions qui, logiquement, cadraient mal avec elles; mais on se rendait peu compte de ces contradictions: le fond de la doctrine demeurait le même.

§ 3.

LE NOUVEL YACNA. — LES AMESHA-ÇPENTAS. MAZDA DEMEURE LE DIEU UNIQUE.

Si l'on examine de près les *hás* qui ne sont pas écrits dans le dialecte des Gâthas et qui paraissent être sensiblement postérieurs, on y voit s'introduire la théorie des *Amesha-Çpentas*, les *Saints Immortels*, qui jusque-là n'est qu'en germe, mais qui, une fois exprimée, ne disparaîtra plus, bien qu'elle arrive plus tard à se transformer largement.

Les Amesha-Çpentas étaient au nombre de six : ce n'est que

¹ Je parlerai plus loin de l'idée récemment émise que tout cela ne doit s'entendre que dans un sens liturgique. On la

voit réfutée ici par le passage où *les deux esprits primitifs* ont eu à choisir entre le bien et le mal dans *ces trois ordres de faits*.

dans des textes fort rares et peu anciens que ce nombre fut porté à sept, en y comprenant Ahura-Mazda lui-même. C'est cette circonstance, fort étrangère au fond de la religion avestique, qui a donné lieu, en Europe, à l'idée de les assimiler aux Adityas védiques, dont le nombre est d'ailleurs variable et qui n'ont *rien* de commun avec les Amesha-Çpentas¹ dont voici l'énumération: 1° Vohu-Manô (le Bon Esprit); 2° Asha (la Rectitude, la Sainteté); 3° Khshathra (la Puissance); 4° Armaïti (la Sagesse); 5° Haurvatât (l'Incolumité); 6° Ameretât (l'Immortalité).

En réalité donc, ces noms sont des termes *abstrait*s, qui peuvent fort bien être considérés comme des *attributs* divins, bien que, dans certains passages des Gâthas, on voie poindre la personnification des deux premiers et d'Armaïti². Dans le Nouvel Yaçna cette personnification est accomplie pour tous les six, qui, du reste, y sont rarement nommés par les désignations individuelles qui viennent d'être énumérées³. Plus souvent ils sont désignés ensemble par leur titre commun d'Amesha-Çpentas, avec la qualification de *maîtres bons et sages*⁴. Ils sont assez clairement personnifiés encore, quand ils sont présentés, dans le chapitre LVI⁵, comme *conseillers* du puissant génie Çraosha, et aussi quand les deux derniers, toujours nommés ensemble,

¹ Voir de Harlez, *Introd.*, p. xc-xci, ccxxiv. On trouve, dans le premier de ces passages la signification propre du nom de chacun des Amesha-Çpentas. — Pour les Adityas, voir Bergaigne, *La Religion védique*, t. III, p. 88-89, 98-104, 107-110.

² De Harlez, p. xc et xcii, Yaçna, xxviii, 3. On y lit: «Moi qui suis à vous, ô Ahura-Mazda, je viens vous implorer. Donne, ô Asha, la bénédiction, les dons

du bon esprit. Donne, ô Armaïti, à Vistaçpa l'objet de ses désirs. Puissions-nous ne jamais vous offenser, ô Ahura. ni Asha, ni Vohu-Manô!»

³ 1^{er} hâ, 5; xiv, 13-18; lxvi (§ 10-11); lix, 7-8.

⁴ II, 10; iv, 55; vi, 2; xvii, 57; xxiv, 12; lv, 5; lxii, 3. Et voir *infra*.

⁵ § 5-4; cf. chap. l *fin.*; lii, 13-16; lix, 9-11.

sont appelés¹ *chefs purs du monde pur*; enfin, quand on proclame que des cérémonies, des actes religieux, sont accomplis dans le but de les satisfaire². Leur caractère commun me paraît indiqué pour cette époque par le texte suivant qui constitue le XII^e chapitre tout entier, et qui énonce en même temps le caractère moral de la loi mazdéenne, au temps du second comme du premier Yaçna :

Je loue toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions; — j'embrasse tout ce qui est bon en pensées, en paroles, en actions. Je renonce à toute mauvaise pensée, à toute parole coupable, à toute mauvaise action. — Je vous présente mes offrandes, ô Amesha-Çpentas, ce sacrifice et ces témoignages de respect. — Je vous offre par mon esprit, par ma voix, par mes actes; par ma conscience, le principe vital de mon propre corps.

Quelquefois ils sont désignés simplement comme *objets de vénération* par leur titre collectif³. Enfin, on lit dans le chapitre LVIII (13), cet énoncé tout à fait exceptionnel : « Nous honorons Asha Vahista⁴, *le plus beau* des Amesha-Çpentas. »

Mais cette personnification *en fait-elle des dieux* proprement dits, des égaux d'Ahura-Mazda ? Nullement. Il est le *créateur*, et les Amesha-Çpentas sont seulement de *sages maîtres*⁵. Il est probable que, dans cette période de transition, le caractère figuré de leur personnification ne fut pas oublié brusquement. A vrai dire même, l'emploi des Gâthas dans la liturgie a dû entretenir

¹ LXX, 57.

² VII, 1, 8; cf. XII, 4-6; XIII, 3; XIV, 10; XV, 1-2; XXI, 24; XXIV, 29; LVI (§ 2-4, 3-4); LXV, 3.

³ IV, 12; XXII, 24; XXVII, 14; LVI (p. 1-4); LXXVII, 59; LXX, 12.

⁴ C'est-à-dire la rectitude excellente, l'ordre parfait. Sur l'Asha, règle de la vie,

voir de Harlez, *Journal asiatique* d'août-septembre 1878, p. 157-167, avec renvois à l'Ancien et au Nouvel Yaçna et à certains Yoshts.

⁵ Voir chap. VI, 1-2, où cette opposition entre Ahura-Mazda et les Amesha-Çpentas est accusée par le rapprochement immédiat des versets.

la confusion entre l'Amesha-Çpenta attribut et l'Amesha-Çpenta génie; en voici des exemples frappants :

Dans le xxx^e chapitre (3^e Gâtha), les deux idées sont en quelque sorte accolées. La Sagesse (Armaïti) vient avec la Puissance (Khshathra), le Bon Esprit et Asha; elle donne au corps la prospérité et la vigueur (7). Le *sensus obvius* d'un pareil passage est métaphorique : la prospérité du genre humain est amenée par la pratique des vertus privées et sociales. Mais on lit quelques lignes plus loin (10) : « Ceux qui se rallient à la sainte doctrine participent pour jamais à la *félicité* de Vohu-Manô, de Mazda et d'Asha. » Dans le Gâtha suivant, *Mazda* communique *par* Asha cette science qu'il réserve aux défenseurs de sa doctrine. — Ahura-Mazda règne *par* le Bon Esprit (xxxii, 2). — C'est Mazda qui *par* Vohu-Manô, *par* Khshathra, *par* Asha, développe la prospérité sur la terre (xxxiii, 10). Voir aussi les *hâs* xxiv, xlvii, xlviii et l; la confusion est plus grande encore dans ce dernier. N'oublions pas qu'Asha est la règle, la *loi du monde*. C'est donc par elle que *Mazda gouverne*; mais, d'autre part, on peut dire, et l'on dit souvent dans le langage ordinaire, que le monde est *gouverné par des lois*.

Et l'impression ainsi produite a probablement duré plus ou moins aussi longtemps que le mazdéisme anté-islamique.

En réalité, ce ne sont pas les divers Amesha-Çpentas qui sont nouveaux, dans le Nouvel Yaçna, c'est leur invocation presque habituelle, en tant que groupe. Dans les Gâthas, on peut les considérer simplement comme des attributs de Mazda. Tantôt il agit *par eux*, c'est-à-dire en tant que bon, régulateur, puissant, sage; tantôt sa bonté, sa puissance, sa sagesse, la règle de sa volonté sage sont invoquées en les personnifiant, ce qui peut s'expliquer par le caractère poétique du langage. Dans le Nouvel Yaçna, on les considère toujours ou presque toujours

ensemble; mais ce serait une erreur, ce me semble, que de regarder cette variation comme un progrès dans la conception de l'unité divine, comme une expression de la plénitude de ses attributs et de sa puissance. Il ne saurait guère en être ainsi quand Ahura-Mazda est *seul* appelé *créateur*¹, et cela avec insistance, immédiatement *avant* l'énumération des Amesha-Çpentas; il ne saurait en être ainsi non plus, quand on place Asha, ainsi que nous l'avons vu, dans un rang supérieur à celui des autres. Ils sont des *maîtres bons et sages*; ils ont donc des personnalités distinctes; et, d'autre part, aucun d'entre eux ne possède la puissance universelle qui est celle d'Ahura-Mazda; ils ne sont point créateurs. La transition esquissée dans les Gâthas paraît donc maintenant accomplie. Ils ont une puissance personnelle, mais ils n'ont pas l'indépendance, et ils ne l'auront jamais. Cependant ils ne sont pas encore descendus au rang de simples génies, protecteurs de divers biens terrestres. Nulle part le Yaçna ne les représente ainsi.

Surtout n'oublions pas que, dans le passage d'un Yaçna à l'autre, le caractère d'Ahura-Mazda n'est nullement altéré. Le début du premier hâ est formulé ainsi :

J'offre, j'accomplis (ce sacrifice)² en l'honneur d'Ahura-Mazda, le *créateur*, brillant, majestueux, *très grand, très bon*³, très beau, très ferme, *intelligence suprême*, de forme parfaite, *le plus élevé en pureté*. Esprit *très sage*, qui répand la joie au loin, qui nous a créés, qui nous a formés⁴ et nous a nourris, lui l'esprit qui donne à tout son développement.

Plus loin (XIX, 1), il est dit : *esprit très auguste, créateur des biens corporels, être pur* et, dans le même chapitre (59), *maître*

¹ Voir le début du Nouvel Yaçna.

² Sous-entendu, comme avec le grec ῥέζω et le latin hiératique *facio*.

³ Cf. ici encore Jupiter Optimus Maximus, la formule des inscriptions.

⁴ Créé la substance et donné la forme.

parfait. C'est lui qui a créé la majesté royale et la majesté invisible (VII, 47). C'est lui, c'est lui seul qui est invoqué au commencement du chapitre XIV comme « le chef des maîtres de maison, le maître des chefs de bourg, le maître des chefs de tribu, le maître des chefs de région », en d'autres termes le régulateur de l'état social. C'est à lui que *tout bien* est attribué, tout bien moral comme tout bien matériel :

Puisque tu as *pensé*, tu as *dit*, tu as *établi*, tu as formé, *tout* ce qui est bon . . . nous t'offrons ces sacrifices, nous te vénérons, nous *dirigeons vers toi tous nos désirs*, ô Ahura-Mazda ! Parce que nous appartenons au monde du bien, de la sainte pureté, pour *obtenir la puissance* juste et la sainte *sagesse*, nous avons recours à toi, ô Ahura-Mazda (XIV, 13-17).

Enfin, dans le XVII^e hâ, au début duquel Ahura-Mazda est dit « chef pur du monde pur, aux dons parfaits, grand au-dessus de tout, *créateur de tous les êtres bons* », l'énumération des Amesha-Çpentas paraît en tête de celle des « *créatures pures du créateur Ahura-Mazda* » (13-18).

La théorie qui les concerne n'a donc pas altéré, chez les auteurs de ces textes, le principe métaphysique du monothéisme : la théologie du Nouvel Yaçna est la même au fond que celle des Gâthas.

Cela ne veut pas dire pourtant que nulle innovation dangereuse ne s'y soit introduite; que le culte rendu à d'autres êtres ne se soit pas élargi d'une manière fâcheuse, tendant à les faire vénérer sans que la pensée se reportât plus haut que ces génies eux-mêmes. Comme d'ailleurs ces innovations subsistèrent et s'agrandirent, il est indispensable de les bien faire connaître, d'en marquer et d'en suivre le développement pour se faire une idée exacte de ce qu'*étaient* les croyances éraniennes au IV^e siècle, objet direct et spécial de cette seconde partie du présent mé-

moire, pour comprendre la *marche* des idées à l'approche de ce temps-là. Il convient, ce me semble, de débiter par l'étude des trois êtres dont le culte pouvait être le plus profondément enraciné, comme ayant existé dans les masses populaires antérieurement à la réforme de Zoroastre, réforme qui a pu le restreindre, mais non l'anéantir. Ces trois êtres appartiennent, en un certain sens, à la religion védique, et devaient, en conséquence, remonter aux temps indo-éranien.

§ 4.

LE NOUVEL YAÇNA (SUITE). — MITHRA, HÔMA ET LE FEU.
ANÂHITA.

A. Mithra, qui, avec une variante orthographique, faisait couple avec Varuna dans la mythologie védique¹, n'est pas sans doute assimilé à Mazda, dans le Nouvel Yaçna, mais il y occupe une place notable et il est, au premier chapitre (34) et au troisième (49), rapproché de Mazda lui-même en termes significatifs²: « J'offre et accomplis³ à Ahura et à Mithra, sublimes, impérissables, très purs. » Il est vrai que le verset continue par une énumération de corps célestes; mais il se termine par ces mots: « Mithra, le maître des régions. » Les épithètes ordinaires de Mithra étaient celles-ci: « Mithra aux vastes campagnes; Yazata invoqué par son nom, aux mille oreilles, aux dix mille yeux. » Ce n'est pas un dieu; il n'a que le titre de Yazata (génie), il a des ennemis, et il semble même être considéré comme susceptible d'être trompé⁴;

¹ Voir Bergaigne, *La Religion védique*, t. III, p. 155-156.

² Voir *supra*, § 3, note antépénultième.

³ I, 11; II, 20; III, 28; IV, 15; VI, 6; VII, 15. Cf. XVII, 27; XXI, 25; XXV, 13; LXVII, 60.

⁴ LX, 12. Les prières des hommes justes se font entendre pour arrêter et pour abattre ceux qui frappent Mithra et ceux qui le trompent. Peut-être faut-il entendre ceux qui veulent agir ainsi. Cf. *Yesht*, x, 80.

mais il est manifestement pourvu du rôle de Providence universelle, d'après ses qualifications ordinaires, et sans doute de Providence bienfaisante, puisque l'on insiste sur son *nom*, et que Mithra, en sanscrit, veut dire *ami*¹. Sa popularité grandira plus tard, son rôle s'étendra; mais ses épithètes caractéristiques ne seront pas oubliées.

B. Un autre génie, Hôma ou Haoma, dont le nom est la transcription éranienne du Sôma sanscrit, et dont la nature est au fond à peu près la même, quoique son rang soit moins élevé, avait une popularité au moins égale à celle de Mithra; mais ce personnage est beaucoup plus difficile à saisir, beaucoup moins en accord avec l'ensemble de la religion avestique. Hôma est à la fois un être personnel et une liqueur servant aux libations, ou la plante même dont on l'extrait, plante que l'on rencontre à cette heure dans les montagnes du Ghilân (au S. O. de la mer Caspienne). Rien de plus étrange que cette confusion, contre laquelle il ne paraît pas qu'on ait jamais protesté. La légende et le culte du Hôma occupent deux des hâs les plus étendus du Nouvel Yaçna². Tous deux sont en vers, ce qui est une exception dans ce dernier ouvrage, et, chose remarquable, composés, dit le savant éraniste belge, dans un mètre appartenant à la métrique indienne³. La *confusion* dont je parle y est on ne peut plus manifestement (je ne dis pas clairement) exprimée. « Au point du jour, dit le poète, Hôma vint vers Zarathustra (Zoroastre), qui purifiait autour du feu et chantait les Gâthas. Zarathustra lui demanda : « *Homme*, qui es-tu ? Toi qui de

¹ Voir de Harlez, *Introduction*, p. c. Cf. Bergaigne, *La Religion védique*, t. III, p. 110.

² Les hâs dont il s'agit sont le ix^e et le x^e;

les Gâthas ne parlent point du Hôma.

³ Voir de Harlez, *Introduction*, p. LXXI, 11. Voir aussi la note finale du présent chapitre, p. 69-71.

« tout le monde corporel es l'être le plus *parfait* que j'aie vu, par « ton corps brillant. » Alors Hôma, le saint, qui *éloigne la mort*, me répondit : « Je suis, ô Zarathustra, Hôma le saint, qui éloigne « la mort. *Honore-moi*, ô sage, *extrais-moi* pour me manger. Loue- « moi dans les chants de louange, comme les autres prophètes « de la loi m'ont loué. » Alors Zarathustra dit : « Hommage à « Hôma ! » (IX, 1-9.) Puis, après un certain nombre de légendes racontées par Hôma au prophète, le chant se continue en ces termes : « Alors, Zarathustra répondit : « Hommage à Hôma ! « Hôma le saint est *créé parfait*, il est *créé juste*. Il est saint, il gué- « rit; il est beau, il agit bien. Il est victorieux, il est de *couleur* « *d'or*. Ses *branches* sont *flexibles*, de sorte qu'on le mange facile- « ment. Il est excellent, il est le meilleur viatique pour l'âme. « Ô toi qui es de *couleur d'or*, je te *demande la sagesse*, la force, la « *victoire*, la *santé*, la guérison, la prospérité, le développement, « la force du corps entier, la sagesse qui forme tout¹ » (48-58). Zarathustra revient en détail un peu plus loin (64-74 et 84-85) sur les dons divers octroyés par Hôma, spécialement dans l'ordre des biens sociaux; *la ceinture* que Mazda lui a donnée est formée dans le ciel; *c'est la loi*, sainte elle-même (81-82).

Ainsi le Hôma, comme le Soma, est à la fois terrestre et céleste; il n'est guère possible de contester qu'il soit, comme Mithra, un génie indo-éranien, dont le souvenir dut être conservé dans le peuple, même après la réaction énergiquement spiritualiste de Zoroastre, appuyée d'ailleurs sans doute sur d'autres traditions spiritualistes elles-mêmes et sans lesquelles on ne concevrait guère l'éclatant et durable succès de l'enseignement du prophète : Mahomet invoqua plus tard le souvenir d'Abraham conservé chez les Arabes. Remarquons encore

¹ Ou « de toute forme ». (Note du traducteur.)

combien grande est, dans la religion védique, la connexion de Soma avec Agni, le feu divinisé¹, et quelle est aussi la place exceptionnelle que, parmi les créations pures, occupe, même dans les Gâthas (xxvi, lxi), le feu, quelquefois appelé fils d'Ahura, le feu non seulement honoré, mais invoqué comme est invoqué Hôma.

Dans le feu comme dans le Hôma, on voit une sorte d'intermédiaire quasi fantastique entre le monde céleste et le monde matériel, une nature équivoque, bien propre à troubler la conception religieuse des Mazdéens.

C. Ceci, nous le voyons se produire davantage peut-être encore dans le personnage (si tant est qu'on puisse alors l'appeler un personnage) d'Ardviçûra-Anâhita², qui parviendra plus tard à un rang inconciliable avec le vrai mazdéisme et dont le rôle sera étrangement altéré dans l'empire des Perses. Déjà dans le Yaçna, elle est invoquée dans des termes où se reconnaît la personnification de l'élément humide dans son ensemble. Il y a là un pas vers l'apothéose de cet élément, on peut même dire vers le panthéisme; mais dans l'œuvre dont je parle ici, le chapitre lxiv, l'eau est encore expressément, quoique incidemment, déclarée soumise à la loi divine.

« Je veux, dit l'auteur, honorer par ce culte l'eau Ardviçûra-Anâhita, au large cours, qui guérit, qui chasse les Dévas (démons), soumise à la loi d'Ahura, digne de sacrifice pour le monde corporel. . . (eau) pure qui développe l'activité, qui fait prospérer les troupeaux, qui fait prospérer les êtres terrestres. »

¹ Sur cette connexion, voir Bergaigne, *La Rel. véd.*, t. I, p. 155, 163-174, 204, 209, 215, 272, 280; II, 30, 254, 493.

² Celle qui se déverse, puissante (et) non

soignée. (De Harlez, *Introd.*, note de la p. cvi.) Cf. ce que j'ai dit, dans mon premier mémoire, touchant l'Artémis d'Éphèse.

(LXIV, 1-5.) Et, après l'avoir représentée coulant du haut du Hukairya¹, d'abord dans la mer Vonrukasha, puis, par mille canaux, dans les régions terrestres de la cosmographie avestique (II, 20), et après avoir interdit de la profaner par un usage nuisible (24-31), le texte règle le sacrifice qui doit lui être offert (33-34) et les supplications qui doivent lui être adressées (41-46). Il est bon de noter exactement tout ceci, car nous aurons à étudier de très près ce qu'Anâhita fut à l'époque des Achéménides.

§ 5.

ÇRAOSHA ET RASHNU. — LES FRAVASHIS
AU TEMPS DU NOUVEL YAÇNA.

A. Un autre personnage, d'une nature toute différente, qu'il ne paraît pas possible de confondre jamais avec un élément, et qui n'est autre qu'un agent de la justice divine, Çraosha, est mentionné assez fréquemment dans le Nouvel Yaçna. Ce n'était pas là absolument une innovation. Déjà, dans le sixième Gâtha (Yaçna, xxxiii, 5), le poète disait à Mazda : « Pour moi, qui appelle à notre secours ton Çraosha, grand par-dessus tout, fais-nous obtenir une longue vie, dans la possession du bon esprit. » On lit aussi (xlIII, 16) : « Ahura que Çraosha vienne avec le bon esprit vers celui-là vers qui tu veux qu'il vienne. » Il est donc, dès lors, ministre d'Ahura, et il occupe un rang des plus élevés parmi les Yazatas²; mais ses fonctions ne sont pas encore déterminées avec précision. Dans le Nouvel Yaçna, au contraire, il a celles de justicier.

¹ Montagne mythique, partie du Hara-Berezaïti (De Harlez, *op. l.*, *Introduction*, p. cxxxvii).

² Si toutefois il n'est pas pris là dans un sens abstrait, comme le soupçonne *ubi infra* le traducteur.

De Harlez¹ le définit ainsi : « Çraosha, de *çru*, κλύω, écouter, obéir, génie de l'obéissance à la loi religieuse. » Il est manifestement personnifié dans le premier chapitre du Yaçna, où l'auteur s'exprime ainsi : « J'offre et j'accomplis (le sacrifice) en l'honneur de Çraosha, le saint, chef du monde pur, qui donne la prospérité au monde terrestre². » Dans le second chapitre l'auteur joint à ces épithètes celle de : « à la taille bien faite »; et ailleurs le même génie est dit : « de taille élevée, à la haute ceinture, tenant en main son arme tranchante », ce qui accentue sa personnification. Mais on le connaît surtout par le chapitre LXI, appelé aussi le Yesht de Çraosha, et dans lequel, avec l'exposé de son action sous toutes les formes, nous trouvons des détails sur la morale religieuse des Éraniens.

Ce yesht est destiné, comme on le voit, par les premiers mots, à la célébration d'un sacrifice de propitiation en l'honneur de Çraosha; on lui attribue là les épithètes de « fort, incarnation de la loi, à l'élan ferme, dévoué à Ahura ». C'est lui, « saint, majestueux, vainqueur, qui a fait prospérer le monde terrestre » (S 1); il a honoré Ahura et les Amesha-Çpentas (Y. I et II)³. C'est lui « qui a construit une demeure solide pour l'homme et la femme pauvres, et qui, après le lever du soleil⁴, brandissant son arme, frappe Aeshma⁵ et lui fait une plaie sai-

¹ Introduction, p. cxv.

² I, 9. Cf. IV, 27; VI, 20; VII, 28.

³ Il paraît donc leur être subordonné et, nous le verrons tout à l'heure, devoir ses succès à leurs conseils. Le sens original de ce dogme me paraît être celui-ci : la loi religieuse, dont Çraosha est dit l'incarnation, est l'œuvre des attributs divins.

⁴ Sans doute parce que les ténèbres appartiennent à Anro-Mainyus. Cepen-

dant, d'après le § 7, Çraosha combat jour et nuit; peut-être y a-t-il interpolation dans l'un ou l'autre passage.

⁵ C'est le démon de la cruauté furieuse et du brigandage et non de l'impureté, comme on l'a dit. Voir Yaçna, x, 18; xxvii, 2. Cf. XLIII, 20, et la note du traducteur. Voir aussi un verset de l'hymne aux Fravashis qui sera cité plus loin (p. 67).

gnante (iv). Il revient vainqueur de toutes ses entreprises, par le conseil des Amesha-Çpentas (v). Il châtie les hommes impudiques; il châtie les femmes impudiques; il frappe la Druje, la puissante dévi (vii). Il n'a pas dormi en paix depuis que les deux Esprits ont créé leur œuvre, l'Esprit vivifiant et l'Esprit destructeur » (*ibid.*). (Il existe donc depuis que ces deux esprits existent.) — « Là où Çraosha le saint est traité en ami, traité avec reconnaissance, là aussi l'homme pur abonde en *bonnes pensées*, abonde en *bonnes paroles* et en *actions saintes* (xiii); ne se livrant jamais au sommeil, il garde, par sa vigilance, toutes les créatures de Mazda (vii). C'est lui dont la demeure, toujours victorieuse, est soutenue par mille colonnes, au sommet le plus élevé du Hara-Berezaïti (§ 9). — C'est lui qui, enseignant la loi, parcourt pour elle, à son gré, tout le monde corporel » (§ 10). — « Protège-nous, ô Çraosha saint et majestueux, pour les deux mondes : pour ce monde corporel et pour le monde spirituel, contre la mort qui fond sur nous, contre Aeshma, qui fond sur nous » (*ibid.*). — Les chevaux qui traînent son char sont « plus rapides que les vents, plus rapides que les pluies, plus rapides que les nuages et les oiseaux agiles, plus rapides que le trait bien effilé » (§ 11).

On le voit, par le rapprochement de ces passages, Çraosha n'incarne pas seulement la loi, mais la justice vengeresse, sans laquelle la loi serait désarmée; cependant la notion de ce génie n'est pas directement associée ici à celle de la vie future.

A côté de lui, mais jamais sans lui (du moins dans le Yaçna), est assez souvent nommé *Rashnu*, le juste¹; avec eux on nomme aussi quelquefois *Arstal*, la droiture. Ces associations et ces dénominations sont trop significatives pour qu'on hésite à appli-

¹ Voir les chap. I, 9; II, 16-17; III, 25-26; IV, 27-28; VI, 20-21; VII, 28-29; XVII, 28-29; LXIV, 50-51; LXIX, 10.

quer ici ce que nous avons vu plus haut du caractère primitivement abstrait des Amesha-Çpentas. Ici encore une théologie est devenue une mythologie.

B. Il n'en est pas de même d'autres Yazatas, les plus connus avec Mithra et Hôma, c'est-à-dire des Fravashis : génies ils sont, génies ils ont été depuis leur origine¹. Les Gâthas ne les ont nommés qu'une fois, en les disant dignes de respect et attribués aux hommes et aux femmes fidèles². Quelle idée s'en fait-on dans le Nouvel Yaçna, où ils paraissent fréquemment?

On y trouve souvent cette expression : « Nous honorons les Fravashis des justes³ », mais assez rarement un exposé, même rapide, de leurs attributions. Cependant on en dit assez pour que nous puissions nous en faire une idée assez précise. Ils sont puissants; rien ne les ébranle⁴; ils sont bons et saints⁵, forts et impétueux⁶, puissants et prompts⁷, et, vers la fin du Yaçna, ils sont invoqués en ces termes : « Qu'ils viennent les bons, puissants et saints Fravashis des justes, portant avec eux tous les remèdes de la sainteté. D'une étendue semblable à celle de la terre, de la largeur d'un fleuve, de la hauteur du soleil, (qu'ils viennent) pour favoriser les bons et résister aux méchants, pour développer les richesses et la splendeur⁸. » « Ils soutiennent le ciel, l'eau et la terre, le bétail, les enfants bien enfermés dans le sein de leurs mères⁹. » — Ils ne semblent pas avoir d'action directe sur les âmes; mais certains d'entre eux ont des attributions sociales, puisque les maisons, les

¹ Je n'ai trouvé nulle part l'étymologie de ce nom.

² XXXVII, 8.

³ I, 20-1, 47; II, 29; III, 37; IV, 11, 24; VI, 17; VII, 24; XVII, 30, 43, 61; XXVI, 1, 7, 13, 25-34.

⁴ I, 47.

⁵ XXVI, 1.

⁶ XXII, 34.

⁷ XXIV, 28.

⁸ LIX, 7.

⁹ XXIII, 2.

bourgs, les tribus, les contrées¹, ont des Fravashis aussi bien que les hommes et les femmes². En d'autres termes, ils correspondent assez bien aux génies de la mythologie romaine.

Les personnages du passé en ont eu comme ceux du présent, ce que l'on devinerait sans peine³; mais ce qui est fort bizarre, c'est que Mazda lui-même eut aussi son Fravashi; il est vrai que celui-là est le plus élevé en pureté⁴. Quelle idée se faisait-on de celui-là? Il est difficile de l'imaginer; mais j'ai peine à ne pas croire que ce verset est une interpolation d'une époque où, nous le verrons plus loin, la notion d'Ahura-Mazda s'était notablement altérée.

Ces notions sur les Yazatas les plus connus étaient nécessaires pour concevoir l'ensemble de la religion mazdéenne; le plan du présent travail ne demande pas que l'on énumère ici les génies dont les noms se suivent au début du Yaçna ou dans les compositions de temps postérieurs. Mais il est important de reconnaître ce qu'était, à cette époque de transition, l'action reconnue au mauvais esprit, au chef des dévas, Anro-Mainyus.

§ 6.

ANRO-MAINYUS DANS LE NOUVEL YAÇNA. — CONCLUSION.

Disons d'abord qu'il est nommé très rarement et désigné brièvement dans le Nouvel Yaçna; ce que nous y lisons n'ajoute rien à l'idée qu'on en avait déjà, d'après l'Ancien, n'y change rien non plus, sauf en un point qui n'était pas affirmé,

¹ xxvi, 2.

² Au moins des femmes mariées; c'est ce qu'indiquent la plupart des passages cités.

³ I, 47; III, 66; VII, 55; XIV, 19; XXII, 33; XXIII, 4; XXVI, 15-18; et aussi

les futurs apôtres des régions, xxvii, 20-22.

— Un seul passage, assez vague d'ailleurs et qui peut-être est interpolé, semble identifier les Fravashis aux âmes des morts (xvii, 42-46).

⁴ xxvi, 2, 5, 6; cf. xxiii, 2.

mais peut-être n'était pas nié jusque-là. Ces textes n'éclaircissent pas l'origine pour qui ne la trouverait pas suffisamment énoncée dans les Gâthas¹. « Nous voulons ainsi, est-il dit dans la prière qui termine l'hymne aux Fravashis, reconnaître Ahura-Mazda comme le maître et le chef de toutes choses pour abattre Anro-Mainyus, l'esprit du mal, pour abattre Aeshma cruel et impétueux et les dévas mazdaniens, tous les dévas et les méchants aux désirs impurs². »

Une autre prière, mentionnée dans le LX^e chapitre³, devait être prononcée « pour arrêter et pour abattre Anro-Mainyus réuni à ses créations, créateur d'êtres *meurtriers*; pour arrêter, pour abattre les *calomniateurs* et les *calomniatrices*; pour arrêter, pour abattre les *impudiques*, les femmes impudiques », lesquels sont évidemment au nombre des sujets d'Anro-Mainyus; mais c'est là tout ou à peu près.

Le second Yaçna ne nous apprend non plus rien de nouveau touchant les dévas, si ce n'est qu'ils avaient parcouru la terre sous forme humaine, mais que Hôma les a contraints à se cacher sous terre (ix, 46). La Druje, qui occupe, semble-t-il, le premier rang parmi eux, se rencontre quelquefois dans les Gâthas; elle se montre aussi plusieurs fois dans des compositions ultérieures, mais sans détail sur sa personne.

Ainsi, la tradition du Yaçna, transmettant et développant, altérant aussi dans une certaine mesure, mais sans en contredire les principes, les enseignements de Zoroastre, peut se résumer ainsi : 1° un dieu suprême et réellement unique, Ahura-Mazda, créateur et parfait, dont les attributs se personnifient parfois, sinon dans la pensée du prêtre, du moins par un abus de plus en plus prononcé du langage, mais sans aller

¹ Nous allons voir qu'on lui attribue des créations malfaisantes. — ² xxvii, 1-2.
— ³ Mais cette mention se trouve au vii^e.

jusqu'à en faire des êtres indépendants, rivaux de la divinité; 2° un Esprit vivifiant et bon, dit fils d'Ahura-Mazda, dans un passage des Gâthas (Yaçna, xxxi, 8), ayant pour adversaire un Esprit destructeur, auteur de la mort et des vices, dont l'origine n'est nulle part nettement exprimée, mais qui a librement choisi le mal, comme l'autre a librement choisi le bien, comme les hommes peuvent choisir l'un ou l'autre; 3° une loi morale s'étendant non seulement aux actes, mais aux paroles et même aux pensées, et atteignant avec le meurtre la calomnie, avec l'impiété l'impudicité; loi que sanctionnent la récompense et le châtement, la nature de ce châtement étant ici laissée dans un certain vague; 4° enfin des esprits nombreux, auxiliaires les uns d'Ahura-Mazda et de l'Esprit vivifiant, les autres de leur adversaire; parmi les premiers, les principaux expriment par la signification de leur nom la grandeur et la beauté de leur rôle, en sorte que, selon toute vraisemblance, ils ont dû passer de l'abstrait au concret.

On trouve, à côté de ces dogmes, la *vénération* pour les créations d'Ahura-Mazda, spirituelles et matérielles, avec une inclination prononcée pour la personnification du feu, de la terre et des eaux. Mais *nulle part* il n'y a trace de l'*adoration des astres*. Mithra peut avoir déjà pour attribut la lumière, mais, au moins dans les temps antiques, il n'est pas le soleil.

Tels sont les traits essentiels de la doctrine avestique, dans sa forme originale et propre, avant les altérations graves que des influences étrangères y introduisirent au temps de l'empire persan. Mais il ne faut pas croire que celles-ci aient prévalu définitivement et partout. On peut dire que la doctrine des Parsis actuels ressemble plus à celle des Gâthas que celle des derniers Achéménides. La tradition antique n'avait donc pas dû être positivement interrompue et oubliée dans l'ensemble

des contrées aryennes. Ce qu'on vient de lire subsistait sans être intact ou du moins sans être partout intact quand l'armée d'Alexandre prit possession du pays.

NOTE COMPLÉMENTAIRE DU § 4, B.

Cette étude était composée quand la *Revue des études grecques* d'avril-juin 1892 m'a apporté quelques pages de M. James Darmesteter, intitulées *Alexandre le Grand dans le Zend-Avesta*, et ayant pour but de ramener au moins jusqu'au temps des derniers Arsacides le Yesht du Hôma et même en entier les chapitres IX, X et XI du Yaçna. Je ne dois pas aller plus loin sans examiner si ces pages m'obligent à écarter ces chapitres du corps du Nouvel Yaçna et à renoncer à suivre, à l'aide de celui-ci, l'histoire ancienne du zoroastrisme.

L'origine aryaque, autrement dit indo-éranienne, de la vénération du Hôma n'est mise en doute par personne. On conçoit, en conséquence, que l'idée ait pu venir à quelque commentateur d'identifier à l'archer védique Kriçana, qui s'oppose à l'enlèvement du Soma, le prince Keresani, dépossédé par le génie Hôma. M. Darmesteter rapporte cette hypothèse et n'en rejette pas absolument la valeur; mais il est convaincu que, dans le Yaçna, Keresani avait perdu tout caractère surnaturel et que la tradition l'avait confondu avec le conquérant macédonien. Ce n'est pas cependant que l'histoire de celui-ci permette de trouver la moindre ressemblance entre les deux personnages. Aussi n'est-ce pas à l'histoire que s'adresse le savant critique, mais à la tradition pehlevie, qui fait d'Alexandre le persécuteur acharné de la religion avestique, éteignant ses feux sacrés et, autant qu'il est en lui, anéantissant les livres zoroastriens.

Cette littérature pehlevie, l'auteur dit bien haut qu'elle est presque tout entière postérieure même aux Sassanides¹, que le Boundeshesh lui-même n'est pas antérieur à la fin du ix^e siècle. Il ne soutient pas même que la tradition qui fait d'Alexandre un persécuteur, ce qui est en opposition flagrante avec les récits historiques, ait le moindre fondement dans la réalité. Il dit seulement que cette tradition, les Parsis l'ont crue, et il en conclut que Keresani c'est Alexandre; que par conséquent cette partie du Yaçna appartient sinon au moyen âge, tout au moins au temps des Arsacides, sous l'un desquels, dit-il, le zoroastrisme a commencé à se relever. Il fonde encore l'assimilation de Keresani à un Grec sur ce qu'un texte pehlevi remplace ce nom par le mot Kilisyak, appliqué alors aux Grecs byzantins, Alexandre étant le Grec par excellence.

Il y a là un échafaudage d'hypothèses sur lequel on ne saurait établir un système chronologique, spécialement pour la date d'un texte *qui n'est point écrit en pehlevi*. Mais ce n'est pas tout, et cette hypothèse ne s'accorde même pas avec la mention même de Keresani dans le Yaçna. Dans un chapitre de plusieurs pages, l'épisode de Keresani n'occupe que quatre ou cinq lignes. Il y est dit uniquement ceci : « Hôma a *privé de son royaume* un prince orgueilleux de ce nom qui voulait empêcher la prédication de l'Avesta par les Atharvans (prêtres), qu'il considérait comme ennemis de la prospérité de l'État. » C'est là un épisode presque insignifiant dans l'ensemble non seulement du Yaçna, mais de ce chapitre même, et dont l'interpolation n'y eût apporté aucun dérangement. Enfin il ne ressemble pas même à l'histoire transformée par l'ignorance obstinée des Parsis en matière historique; je ne sache pas qu'ils aient

¹ Cependant M. Darmesteter pensait en 1883 que c'est à la période sassanide qu'appartiennent le Minokhired et l'Ardâ-Virâf.

jamais osé affirmer qu'Alexandre a été dépossédé de l'Asie. Je ne peux donc croire que cette discussion doive conduire à modifier aucunement l'exposé que j'ai fait ici des développements ou transformations de l'idée religieuse dans l'ancien Éran.

II

LE VENDIDAD.



§ 1.

ENSEIGNEMENT DOGMATIQUE.

Jusqu'ici nous n'avons pas parlé du Vendidad¹, composition assez étendue, dont il n'est pas possible d'établir exactement la date et qui probablement fut rédigée pour fixer d'une manière plus sûre des enseignements traditionnels et déjà antiques. L'esprit, au moins en général, n'en est pas différent de celui du Yaçna; mais l'objet n'en est pas le même. Le Yaçna tient sans doute à la liturgie, mais dans l'ordre de l'enseignement dogmatique, en ce sens que les hymnes qu'il contient célèbrent les êtres vénérés dans cette doctrine. Le Vendidad est liturgique dans une proportion plus considérable; il approfondit le détail des questions rituelles, et la partie doctrinale en est surtout morale.

Il n'en est par moins important de constater qu'il conserve les croyances énoncées dans les écrits que nous venons d'étudier. S'il ne porte pas un caractère d'antiquité aussi prononcé que les Gâthas et surtout que certains d'entre eux, il n'y a rien d'in vraisemblable à le considérer comme une tradition complémentaire parallèle à celle du Nouvel Yaçna, dont la langue est la même que la sienne. L'état social auquel le Vendidad fait

¹ *Vi-daeva-dâta* « loi pour écarter les dévas ». (De Harlez, p. 1.)

des allusions répétées est vraiment antique¹. Cependant l'altération (je ne dis pas l'abjuration ni même l'oubli) du principe monothéiste y est sensible, comme nous ne tarderons pas à le voir. Or, à cause de sa destination pratique et usuelle, le Vendidad devait faire pénétrer son enseignement dans l'esprit des masses.

L'adoration d'Ahura-Mazda, que l'auteur ou compilateur appelle « *créateur du monde visible, être pur*² », est toujours, dans le Vendidad, le fond de la doctrine, et la presque totalité de cette œuvre se compose d'un enseignement donné directement par lui à Zoroastre, sous forme de dialogue. Mais la *personnalité* des Amesha-Çpentas est nettement énoncée aussi³; ils sont même *invoqués*⁴; ils sont *honorés en commun* avec Ahura-Mazda⁵; ils conservent d'ailleurs la qualification de *maîtres bons et sages*⁶, que leur a donnée le Yaçna. Mithra est toujours « Mithra aux vastes campagnes⁷ »; il est encore « Mithra aux vastes régions, Mithra aux armes excellentes⁸ », et Çraosha n'a point changé de caractère : il est saint et puissant⁹, saint et majestueux¹⁰; c'est un « esprit très pur, majestueux, qui tient en main une massue pour frapper la tête des dévas¹¹ ».

Cependant on ne peut pas dire que la notion des Amesha-

¹ La vie pastorale et agricole est la seule forme de civilisation que l'on y désigne, avec le classement des groupes de population, en bourgs, tribus et régions (VII, 106-109, IX, 147-148). L'artisan a été nommé *une fois* dans le Yaçna (XIX, 46).

² III^e fargard (chapitre), 1, 11, 18, 25, 31, 34, 38, 49, 53, 72, 75, 96, 116, 126; IV, 4; V, 16; cf. VI *passim*, VII *passim*, VIII *passim*; IX, 1, 11, 170, 177, 191; X, 1; XII, 13, 21; XIII, 39, 12, 49, 55, 57, etc.; XVI, 1 et *passim*; XVII, 1. On peut dire que le III^e fargard est réellement

le premier du Vendidad, car les deux qui le précèdent sont remplis par deux légendes, l'une mythologique, l'autre historique.

³ XII, 16.

⁴ XIX, 43.

⁵ XIX, 65.

⁶ XIX, 34.

⁷ III, 5.

⁸ XIX, 52.

⁹ XVIII, 48, 71.

¹⁰ XIX, 53, 133.

¹¹ XIX, 53.

Çpentas soit toujours identique ici à ce que nous l'avons vue ailleurs. Leur mention collective devient rare, et une idée nouvelle se fait jour : Armaïti est revêtue d'un caractère physique, elle se confond avec le sol.

Il est vrai que, dans le xvii^e chapitre (53-55), elle était appelée déjà « une *demeure* dont Ahura-Mazda est le chef », tandis que, dans les Gâthas, elle était la sagesse. Dans cette *demeure*, se trouve « ce qui soutient le corps des hommes et des troupeaux », sans doute les suc^s végétaux; l'idée de vie y est donc comprise. Ce passage, court et unique, indique une transition; mais le Vendidad montre que cette *transition* aboutit à une *transformation*. Si Armaïti est nommée une fois avec trois autres Amesha-Çpentas (xix, 38), dans un autre fargard (xviii, 128-129) elle est *recouverte par la végétation*; et le iii^e fargard nous montre partout la *personnification de la terre*. Elle se réjouit ou s'afflige des faits conformes ou non conformes à la loi avestique; elle se réjouit spécialement de la pratique de la vie agricole et de l'élève des troupeaux¹, œuvres par lesquelles le cultivateur se fait l'auxiliaire de l'Esprit vivifiant. Et, à la fin de ce passage, l'auteur dit que celui qui n'accomplit pas l'œuvre susdite avec pureté et justice doit être *chassé de la Çpenta-Armaïti*.

Dans le Vendidad aussi, « l'eau, appelée Ardviçûra, » possède une vertu purificatrice²; mais, par opposition à ce que nous venons de voir au sujet du sol terrestre, il n'est pas ici question de la personnifier; on invoque seulement les *nuées* au xxi^e fargard. Le feu est de nouveau appelé *feu d'Ahura-Mazda*; mais, comme dans ce passage il est question de l'entretenir pour l'exercice du culte³, il est possible que l'auteur entende

¹ Voir 7-17, 76-93, 97-119. — ² vii, 37. — ³ xiv, 19-25.

par là non le fils d'Ahura, mais le feu consacré au service divin. Cependant il est *animé* dans un autre passage¹, il a le pouvoir de *conférer* lui-même une *bénédition*. Le 1^{er} fargard signale même (48 et 66) comme des crimes inexpiables la crémation et l'inhumation des cadavres, qui souilleraient des objets sacrés : la terre et le feu. Enfin celui qui, même involontairement, a passé sur un cadavre, souille non seulement l'eau, mais les arbres qu'il rencontre et rend une expiation nécessaire à cause du feu (que contiennent ces arbres)², soit, comme le pense le traducteur, le feu que le frottement ferait éclater, soit un feu constituant la vie végétale et persistant à l'état latent, comme dans le caillou de Virgile :

E venis silicis scintillam excudit Achates.

J'inclinerais vers cette seconde interprétation, qui du reste n'est pas opposée à la première, en me rappelant l'Agni-Trita caché dans le Soma ou produit par lui³. On pourrait, en ce cas, dire de la végétation avestique :

Ignes est ollis vigor et cœlestis origo.

Il n'y a point là un dualisme effectif, résultant d'une puissance matérielle indépendante appartenant au monde matériel⁴. Y en a-t-il un plus réel dans le Vendidad que dans le Yaçna, par le fait de l'opposition entre Ahura ou Çpento-Mainyus et Anro-Mainyus ?

Celui-ci est nommé rarement dans le Vendidad. Les dévas y tiennent, il est vrai, une place considérable, ainsi qu'il résulte

¹ xviii, 56-64; cf. 46-49.

² viii, 305.

³ Bergaigne, *ubi supra*, II, p. 326-327, cf. 325.

⁴ Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser d'une exception apparente qui se présente à ce principe.

tait déjà du titre même de l'ouvrage; mais on n'a jamais eu la pensée de comparer la puissance de tel ou tel déva à la puissance divine. Quant à Anro-Mainyus lui-même, on parle, dans le Vendidad, de *ses créatures*¹, des maux qu'il a créés², de la guerre incessante qu'il fait à Çpento-Mainyus³. Il est appelé « le meurtrier, le déva des dévas, le plus pervers des dévas, auteur de nombreuses morts, auteur des êtres mauvais⁴ ». Son caractère intime n'est point changé; mais la qualité de créateur lui est, comme on le voit, attribuée. Le 1^{er} fargard est rempli de la série des maux physiques et moraux qu'il crée afin de chasser la loi avestique et ses fidèles des contrées dont ils prennent successivement possession.

Enfin, si l'on se rappelle la grande place que les Fravashis tiennent dans le Nouvel Yaçna, on sera surpris du silence gardé par le Vendidad à leur égard. Il est vrai, ce nom s'y trouve, mais uniquement ou presque uniquement au sujet de cette conception plus que bizarre que l'on appelle le Fravashi d'Ahura-Mazda. L'auteur du Vendidad s'y étend en quelques lignes, il faut les citer intégralement ici et tâcher d'en bien pénétrer le sens :

Invoque, ô Zarathustra, la *voûte céleste qui a sa loi en elle-même*. Invoque le *vent impétueux, créé par Ahura-Mazda*, et la sainte *Armaïti, la fille d'Ahura-Mazda*. Invoque aussi le *Fravashi de moi, Ahura-Mazda, ce Fravashi très grand, parfait, très brillant, très fort, très sage, très beau, très élevé en pureté, ce Fravashi dont la loi sainte est le prestige de vie*⁵.

L'idée d'Armaïti, fille d'Ahura, n'est pas absolument nouvelle; nous l'avons vue ailleurs et nous l'avons rattachée à l'en-

¹ III, 33, 74; XIII, 13, 16.

² III *passim*, et XXII, 6, 27.

³ XIII, 14, 17.

⁴ XIX, 142.

⁵ XIX, 44-48.

semble de la doctrine. Mais Armaïti paraît ici prise dans un sens cosmogonique, dans le sens de la terre, puisqu'elle vient à la suite de la voûte céleste et du vent impétueux. Ce qui est tout à fait nouveau, c'est la *voûte céleste ayant sa loi en elle-même*. Il nous semble apercevoir ici une doctrine panthéistique, un monde indépendant d'Ahura-Mazda. Et à l'idée inconcevable en elle-même du Fravashi d'Ahura-Mazda est accolée une explication plus inconcevable peut-être encore. Non seulement ce Fravashi est pur, sage, parfait, mais la *loi est son principe de vie*. Ce Fravashi est-il un être *éternel, vivant de la vérité* substantielle, comme on disait dans l'ancienne Égypte? Tout cela n'est guère en rapport avec la simplicité ordinaire et quelquefois naïve du Vendidad.

C'est qu'en réalité *cela n'en faisait point partie*. Je ne dis pas cela du XIX^e fargard tout entier, mais du morceau qui nous embarrasse, et je ne le dis pas de ma propre autorité. « Le XIX^e fargard, dit son illustre traducteur¹, semble n'être qu'un *recueil de fragments* de divers livres d'époques différentes. . . . Le désordre qui règne dans la disposition des sujets, l'adjonction de quelques fragments, sans aucun lien entre eux, cela prouve la rédaction *tardive* et l'*origine multiple* de ce fargard. Certaines parties semblent très anciennes, en raison de la simplicité des pratiques et des rites religieux qui y sont exposés. Ailleurs, la mention de *certaines principes inconnus à l'ancienne doctrine* trahit la *date récente* de l'*interpolation*. Parmi ces principes on peut citer celui du temps infini et de la lumière éternelle. »

Et de même, assurément, il faut tenir pour une interpolation « la voûte céleste, qui a sa loi en elle-même ». Mais la mention

¹ P. 189, en tête de la traduction de celui-ci.

de la lumière va nous donner une nouvelle preuve de la formation composite de ce fargard : « Que l'homme s'incline, dit-il, devant les *astres lumineux, œuvre de puissance*, devant les *étoiles créées par Dieu*, qui projettent sur lui leur lumière » (78); et dans un des fragments de la fin : « Je louerai le ciel éclatant de lumière, la voûte étoilée. Je veux louer les *astres sans commencement, subsistant par eux-mêmes* » (118-119). La contradiction est flagrante. Le premier de ces deux morceaux est conforme à la doctrine du Yaçna; le second est incompatible avec elle; il est, au contraire, conforme avec l'autonomie du ciel. En d'autres termes, certains passages du XIX^e fargard expriment la doctrine avestique; d'autres, en petit nombre, la bouleversent absolument dans le sens du panthéisme.

C'est donc dans les documents des temps postérieurs, dans ceux de la période achéménide, qu'il faut chercher des points de connexion avec ces innovations. Elles nous conduisent à l'étude de l'objet spécial du présent mémoire, c'est-à-dire des doctrines du IV^e siècle, en tant ici qu'elles sont ou ne sont pas identiques à la doctrine générale de l'Avesta. Mais, avant d'y arriver, il faut exposer ce que le Vendidad nous apprend dans l'ordre des doctrines morales, et compléter ainsi ce que le Yaçna nous a fait connaître à cet égard.

§ 2.

ENSEIGNEMENT MORAL.

Si les prescriptions rituelles abondent dans le Vendidad, les lois de la morale sociale et privée s'y montrent aussi, et elles se distinguent si nettement des premières que je ne peux concevoir, pas plus ici que dans le Yaçna, qu'on ait eu l'idée de les confondre ensemble, dans l'exposé de la doctrine avestique.

J'ajouterais que la pureté de la pensée, de la parole et de l'action ne saurait être exprimée plus nettement qu'elle ne l'est par ces textes pour rendre le sens ordinaire de ces mots. Refuser de l'y voir ce serait donc affirmer que les Éraniens *ne pouvaient pas* avoir le sens moral, ce qui n'est pas seulement inadmissible quand on parle d'un peuple quelconque, mais l'est spécialement de celui qui possédait les livres religieux que nous avons vus¹.

Or le Vendidad avait une application pratique dans la vie journalière : la lutte contre les dévas en formant l'objet propre et étant une question capitale pour les Éraniens, ce livre a dû, je le répète, avoir sur eux une action considérable, et par suite il doit posséder une grande valeur historique en ce qui touche la vie de ces peuples. Assurément les lois morales qu'il énonce n'étaient pas observées partout et toujours; les crimes que ces textes menacent de châtimens étaient de tristes réalités; mais, par comparaison avec ce qui s'est passé et se passe en certains temps et en certains lieux, c'est beaucoup de signaler hautement ces actes comme des crimes. On ne considérait pas là les courtisanes comme des prêtresses d'Aphrodite.

Dans le 1^{er} fargard, Ahura-Mazda raconte à Zoroastre qu'il a créé successivement un grand nombre de contrées, à mesure qu'Anro-Mainyus faisait naître, dans chacune d'elles, tantôt des fléaux de l'ordre physique, tantôt des vices et des crimes. Or parmi ceux-ci, outre les crimes d'ordre rituel dont j'ai parlé, c'est-à-dire l'inhumation et la crémation des corps, on énumère les *comptes injustes* (20), le doute (28), l'adoration des faux

¹ Voir de Harlez, *Journ. asiat.*, févr.-mars 1878, et aussi ce que M. Barthélemy-Saint Hilaire a dit des Gâthas dans le *Journal des Savants* de février (même an-

née). Voir encore, pour la doctrine védique, Bergaigne, *La Religion védique*, t. III, p. 170, 173, 175-179, 186, 191-193, 265, 266.

dieux (36), la suprême incrédulité (62), les crimes les plus odieux *contre les mœurs* (44), la magie et les violences qu'elle entraîne (52-57). Comme on l'a remarqué déjà, la série des noms géographiques, qui doit représenter ici les étapes successives de la propagation du mazdéisme, parti du bassin de l'Oxus, ne comprend pas encore la Perse, et par conséquent cette composition doit être antique.

Le iv^e fargard tout entier est consacré aux lois de l'honnêteté sociale¹. Il constitue une espèce de code pénal, ou plutôt pénitentiel. On y lit dès le début (1-3) que le refus de *payer une dette* constitue un vol. Les conventions *ne sont pas écrites* : elles se contractent par une simple parole ou par un serrement de main (4-7, 13-15). Les objets en sont (soit en réalité, soit comme mesure d'estimation) le bétail, la terre cultivée ou la personne humaine y compris l'esclave (8-12, 16-23, cf., pour les pénalités encourues, 24-53). De nombreux articles concernent les méfaits commis contre les personnes, spécialement les coups et blessures, et aussi la blessure entraînant la mort (54-125); on distingue encore la faute simple de celle qui est perpétrée en récidive, avant l'expiation de la première. Notez enfin que l'on comprend parmi les fautes le *refus* d'aliments ou de vêtements à *celui qui en est digne* (137). Dans tout cela encore, il est impossible d'attribuer à la morale un caractère rituel. On menace de châtiments terribles celui qui enseigne l'abstinence d'aliments ou de viande, ce par quoi de Harlez entend, avec toute vraisemblance, la propagande brahmaniste, à moins que ce ne soit déjà la propagande bouddhiste. A la fin de ce fargard, il est question du faux serment.

¹ Voir aussi le second fargard, 80-82 :
« Qu'il n'y ait là (dans le royaume mythique de Yama) ni querelle, ni parole malveil-

lante, ni inimitié, ni infidélité, ni méchanceté, ni tromperie. » Certes, il n'y a rien là qui concerne la liturgie.

Ces crimes et délits sont, non pas tous, mais pour la plupart, expiés par une sorte de *weregeld* d'une nature singulière, dans lequel on reconnaît clairement la thèse avestique du domaine vivant d'Anro-Mainyus, opposé à celui d'Ahura ou de Çpento-Mainyus. On expie en frappant un nombre déterminé et gradué de coups d'aiguillon et de coups de çraoshocarana, c'est-à-dire en cherchant à exterminer des bêtes malfaisantes, œuvres et instruments de l'Esprit mauvais. Et ce qui est à remarquer encore, c'est que les délits contre la propriété sont quelquefois punis plus que les délits contre les personnes, peut-être parce qu'on y suppose plus de préméditation. Le mariage fécond est exalté par la loi mazdéenne, mais il n'y a pas de peine portée contre le célibat.

Le Vendidad revient, dans le xv^e fargard, à l'appréciation de divers crimes, et il faut convenir qu'il le fait de façon peu intelligente. Après avoir signalé comme le premier de tous la provocation obstinée à l'apostasie (5-8), il passe immédiatement au crime de servir à un *chien de garde* ou à un *chien de berger* des os qui le blessent ou des aliments qui le brûlent (9-15), ou encore de provoquer, par de mauvais traitements, l'avortement d'une chienne (16-21) : tous ces crimes sont déclarés *inexpiables* (2, 6-7, 18). Mais si ces lignes peuvent faire sourire, si la seconde moitié de ce fargard est consacrée tout entière à l'obligation de nourrir les jeunes chiens¹, la partie intermédiaire (22-59) exprime les règles de la morale la plus sévère au sujet du respect pour les femmes, de l'avortement et des devoirs du séducteur². Ici la morale de l'Avesta se montre incomparable-

¹ Sans doute à cause de leur utilité dans la vie pastorale et agricole, chère au prophète d'Ahura-Mazda. Voir aussi le XIII^e fargard, qui roule presque tout en-

tier sur les devoirs de l'homme envers le chien.

² Cf. à ce sujet le fargard XVIII, 116-122, 136-154.

ment supérieure à celle de la Grèce; le Vendidad va jusqu'à admettre que certains crimes de cette nature sont inexpiables.

Il revient d'ailleurs, à différentes reprises, sur l'extension de la loi morale aux actes, aux paroles et aux *pensées*¹. Enfin, la sanction de la vie future est, là aussi, beaucoup plus précise que chez les peuples classiques de l'Europe ancienne. Le passage assez long qui concerne cette sanction se trouve dans le XIX^e fargard (88-112); il mérite d'être cité tout entier :

Zarathustra demanda à Ahura-Mazda : « Ahura-Mazda, créateur des êtres visibles, où a lieu la rétribution ? où s'accomplit cette rétribution ? où s'exécute-t-elle ? où atteint-elle celui qui, dans le monde corporel, l'attire sur son âme ? » Ahura-Mazda répondit : « Après que l'homme est mort, après que l'homme est parti (de ce monde), alors les dévas, êtres méchants et créateurs des êtres mauvais, viennent rôder autour de lui. Après la troisième nuit, la lumière s'avance et répand ses rayons. Mithra, aux armes brillantes, atteint le sommet des montagnes à l'éclat pur. Le soleil s'élève sur l'horizon. Alors le déva nommé Vizareshô, ô saint Zarathustra, entraîne liée l'âme des méchants, adoreurs des dévas, des hommes qui vivent dans le crime. Car, par ces chemins créés dans le temps arrivent celui qui appartient au mal et celui qui appartient au bien, au pont Cinwat, créé par Ahura-Mazda. L'âme et l'intelligence cherchent la part destinée aux êtres vivants, faite (pour eux) dans le monde corporel². Alors la *bonne vie* se présente, majestueuse et sainte, pleine de jeunesse, *parée* d'un diadème, bienveillante et forte. Elle plonge dans les ténèbres l'âme du méchant, qui a fait le mal³. Elle fait passer les âmes des justes au-dessus du Hara-Berezaiti; elle les soutient à travers le pont Cinwat, sur la voie des Yazatas célestes. Vohu-Manô s'est levé de son trône d'or; Vohu-Manô s'est écrié : « Comment es-tu venue parmi nous, âme « pure, de ce monde passager au monde impérissable ? » Transportées de joie, les âmes des hommes justes s'avancent vers le trône d'or d'Ahura-Mazda,

¹ Fargard III, 149; x, 37-39.

² Ou : « les morts demandent pour l'âme et l'intelligence », etc. (Note du traducteur.)

³ Cette phrase devrait probablement être déplacée et reportée quelques lignes plus haut, comme le fait remarquer de Harlez.

vers ceux des Amesha-Çpentas, vers le Garônman, demeure d'*Ahura-Mazda*, demeure des Amesha-Çpentas et des autres justes. Les dévas méchants, auteurs du mal, tremblent à l'odeur parfumée¹ du juste, purifié après sa mort, comme une brebis au pouvoir d'un loup tremble devant lui. Les justes se réunissent en lui. Nairyoçanha est aussi présent, Nairyoçanha est le ministre d'*Ahura-Mazda*. »

La personnalité des Amesha-Çpentas est ici bien affirmée; mais, ce qui est le plus frappant, c'est la nature du sort réservé au juste. Il paraît destiné à partager le séjour d'*Ahura-Mazda* lui-même. Que nous sommes loin de la prairie des asphodèles, dans l'*Odyssée*, et même du bocage des initiés, dans les *Grenouilles* d'Aristophane!

¹ Ou peut-être « devant la conscience du juste ». (Note du traducteur, qui incline vers cette interprétation.)

III

LES ACHÉMÉNIDES ET LA THÉOLOGIE DES YESHTS.

S I.

LES INSCRIPTIONS PERSIQUES.

Pour nous éclairer sur la condition religieuse des peuples éraniens au v^e et au iv^e siècle, nous possédons des documents tout autres que ceux dont nous achevons en ce moment l'étude. Les uns appartiennent à la Perse, les autres à des localités indéterminées; les premiers ont un caractère nettement officiel; les autres paraissent, au contraire, émanés de traditions populaires: tous donc, à titres divers, ont pour l'histoire une très haute importance. Commençons par ceux qui furent promulgués au nom des rois achéménides. Voici d'abord comment Darius I^{er} s'exprime, à l'égard de la divinité, dans la grande inscription historique de Behistoun ¹:

Je suis roi par la volonté d'Auramazda, dit le prince; Auramazda m'a confié l'empire.

J'invoquai Auramazda; Auramazda m'a porté secours.

Je rétablis ces autels que Gaumata, ce mage (le faux Smerdis), avait renversés.

¹ Pour ce texte, je me sers de l'interprétation donnée dans une étude philologique approfondie par M. Oppert, interprétation que j'ai recueillie dans son cours au Collège de France. Pour les inscriptions

des règnes suivants, j'emprunte ici les traductions données par le même savant dans le *Journal asiatique*, 2^e volume de 1851 et 1^{er} volume de 1852, et par Spiegel, *Die Altpersischen Keilschriften*.

Et, dans les diverses parties de l'inscription, c'est à ce dieu suprême que le roi attribue ses victoires.

L'Être souverain porte donc ici, sauf une aspiration médiale, le même nom que dans l'Avesta. Ici comme dans l'Avesta, il est un dieu-providence. Le nom d'Ahura-Mazda était significatif, et nous avons vu la grandeur des idées qu'il représente. Ces idées, on ne peut les refuser, en thèse générale, à la religion des Perses. Mais n'y a-t-il pas des différences réelles avec la tradition avestique? c'est ce que d'autres documents épigraphiques vont nous permettre d'examiner. Ces documents sont rares et brefs, mais ils sont caractéristiques.

Voici d'abord ce que dit Darius lui-même, dans une inscription de Nakchi-Rustam :

Un grand dieu est Auramazda. Il a *créé* cette terre-ci; il a créé ce ciel-là¹. Il a *créé* l'homme; il a donné à l'homme la supériorité; il a fait Darius roi. . . Je suis Darius, grand roi, *roi des rois*. . . roi de cette vaste terre, au loin et auprès, *fils d'Hystaspe*², Perse, fils de Perse, Arya, fils d'Arya.

Il énumère ensuite les diverses parties de l'empire. C'est à l'assistance d'Auramazda que, là comme à Béhistoun, le roi attribue ses succès. Il lui demande la continuation de son assistance pour lui-même, pour sa famille et pour son pays, puis il ajoute :

Ô homme, la *doctrine* d'Auramazda t'a été enseignée; ne quitte pas la *voie juste*, ne pêche pas, ne te tue pas.

On trouve les mêmes dogmes dans un monument du même

¹ C'est-à-dire la terre que nous habitons et le ciel élevé au-dessus de nous. Il est donc impossible de prendre à la lettre le passage (I, 133) où Hérodote assimile le dieu suprême des Perses à la voûte du ciel.

Il a été trompé par quelque texte mal traduit; un fait analogue s'est produit récemment chez nous.

² C'est donc bien Darius I^{er} qui a fait rédiger cette inscription.

prince à Persépolis, mais on y trouve aussi des idées qui nous paraîtront nouvelles : « C'est un grand dieu Auramazda, il est le plus-grand de tous les dieux (*Mathista bagānam*). Qu'Auramazda avec les dieux du pays (*hadā vithibis bagaibis*) m'accorde son secours, et qu'Auramazda garde ce pays de guerre, d'infortune, d'imposture. . . C'est cette faveur que je demande à Auramazda et aux dieux du pays; c'est ce qu'Auramazda et les dieux du pays veulent me donner. »

Ainsi le titre de *baga* s'applique à la fois à Auramazda et aux divinités locales. Il est un *baga* plus grand que tous les autres¹, mais les protecteurs des *viç*, c'est-à-dire des bourgs², sont aussi des *bagas*. Cependant Auramazda est *seul créateur*, créateur de l'homme et du monde entier; il y a donc entre lui et les autres *bagas* une différence profonde, non seulement de rang, mais de nature. Cela est vrai; admettons que la ressemblance soit seulement dans le nom, c'est encore beaucoup, et cela peut entraîner des conséquences très graves dans l'esprit des populations, si toutefois cette atteinte au monothéisme n'est pas ici un effet plutôt qu'une cause, comme d'autres textes nous inclineront à le penser.

Mais, avant de passer à la suite de ces inscriptions, il convient de fixer, s'il est possible, les idées de la science sur deux observations que de Harlez a présentées pour soutenir son opinion sur la doctrine des Perses, hétérodoxe, selon lui, au point de vue de l'Avesta. Ces observations portent : 1° sur Anro-Mainyus,

¹ C'est ce qu'indique, ce me semble, le génitif pluriel *bagānam*, qui fait de *mathista* (*μᾶτιστος*) un superlatif relatif. Pour le mot *bag*, voir Pictet, *Les origines indo-européennes*, § 384, n° 2.

² Voir ce que nous avons dit plus haut

des groupes de population dans l'Éran. Pictet (§ 304, n° 2) fait aussi remarquer que le *viç-paiti* est immédiatement au-dessus du chef de maison. — *Vith*, en persan, est le sanscrit *viç*. Cf. *oikos* et *vicus*, nous disait M. Oppert (22 janv. 1866).

que les Perses ne connaissaient point, dit-il¹; 2° sur la pratique de l'inhumation qu'ils admettaient.

Le silence complet de Darius, dans cette longue inscription de Béhistoun, qui lui fournissait tant d'occasions d'attribuer au mauvais esprit les soulèvements de ses adversaires, est une preuve purement négative sans doute, mais c'est un argument qu'on ne pourra s'empêcher de trouver sérieux, si l'on a présentes à la mémoire la conception et l'impression des fidèles avestiques, au sujet de l'action d'Anro-Mainyus dans le monde. L'explication du mot *aniya* comme signifiant *ennemi*, donnée par de Harlez au sujet de deux inscriptions de Darius, me paraît logique, bien que je ne sois pas en état de la discuter philologiquement; dans l'une de ces inscriptions, cependant, le sens d'ennemi surnaturel ne me semble pas inadmissible.

Quant aux inhumations, quant à la sépulture des rois de Perse, sépulture dont la réalité n'est pas contestée, une découverte récente de M. Dieulafoy va peut-être apporter la solution du problème. Il a trouvé, et même il a signalé, dans un cas, comme un fait découvert bien avant lui, des *ossuaires* persans, formés soit de jarres en terre, soit de pierres. Aujourd'hui encore, les Parsis exposent sur les « tours du silence », élevées dans leurs *dakhmas* (cimetières) les corps de leurs défunts, devenus par le trépas la proie d'Anro-Mainyus; les ossuaires en question pourraient donc indiquer une violation de cette règle commise par les Perses, mais le docte voyageur cite, à ce sujet, un passage du Vendidad², dont il donne une interprétation que je mets en regard de celle du traducteur de l'Avesta. Mazda avait d'abord prescrit de déposer les *cadavres* sur des collines, exposées à l'air et au soleil, pour être dévorés par les oiseaux³.

¹ *Introd.* x-xii; cf. xi-xiii. — ² vi° fargard, à la fin. Cf. v° fargard, 46-49, 56.
— ³ *Bulletin de l'Académie des inscriptions*, septembre-octobre 1889.

DE HARLEZ.

Ô saint créateur du monde matériel, où porterons-nous les os des morts? . . . Ahura-Mazda répondit : « On doit préparer un édifice hors de l'atteinte du renard, hors de l'atteinte du loup, inaccessible à l'eau de pluie d'en haut. Si les Mazdayasniens en ont les moyens, ils placeront les os dans un (*réceptacle*) de pierre ou de mortier ou d'une matière inférieure. Si les Mazdayasniens n'en ont pas les moyens, ils les placeront sur leurs lits et les exposeront au soleil. »

DIEULAFOY.

Créateur des mondes! où devrons-nous porter les *corps* des morts?... Ahura-Mazda répondit: « Qu'on leur fasse des enceintes élevées, plus hautes que les chiens, les renards et les loups, telles que l'eau pluviale ne puisse s'y répandre... Si les Mazdéens ne le peuvent *et s'ils le veulent*, qu'ils déposent le *corps* sur une *construction* de pierre, sur des *tapis*. S'ils ne sont pas en état (de le faire), qu'ils posent à terre les corps sur les couches de leurs chevets, exposés nus au jour, regardant le soleil. »

Ainsi, suivant l'un des interprètes, il ne s'agit ici que des os, maintenant dépouillés de leur chair; suivant l'autre, il n'y aurait pas à distinguer les conditions de deux modes successifs de sépulture. Le dépôt des os est rappelé dans un document ultérieur que cite M. Dieulafoy, et où est énoncé le fait que les chairs ont été d'abord dévorées. S'il en était ainsi, à l'époque des Achéménides, chez les Mazdéens fidèles, et si les tombeaux des rois de Perse ne contenaient que leurs os, le problème est résolu. Il peut l'être encore par ce fait qu'Hérodote (I, 140) parle d'un usage qu'avaient les Perses de son temps, d'enduire les cadavres de cire avant de les déposer dans la terre. Ils avaient, sans doute, l'intention d'empêcher ainsi le contact de la terre avec le corps, et le même historien témoigne (I, 138; III, 16) du respect profond et tout avestique que les Perses professaient pour l'eau et pour le feu.

Nous trouvons encore dans les inscriptions de Xerxès la doctrine d'Auramazda, *grand dieu (baga vazarka)*, créateur de

la terre, créateur du ciel, créateur de l'homme, auteur de sa supériorité, auteur de l'élévation du prince au rang suprême; là aussi Auramazda est invoqué comme protecteur, et dans toutes les inscriptions lapidaires de ce règne, qui sont au nombre de six, on retrouve la phrase comprenant le terme *baga*.

L'une d'elles, celle de Van, porte cette variante expressive que nous avons vue à Persépolis : « qui (est) *le plus grand des dieux* » (*hya Mathista baganam*), confirmant ainsi la signification flottante du seul mot qui, dans les inscriptions persiques, correspond à celui de dieu. Et non seulement nous allons voir de nouveau, dans l'épigraphie du iv^e siècle, le même terme appliqué à un autre qu'Auramazda, mais le texte paraît indiquer une sorte d'assimilation; et dans les derniers paragraphes de ce mémoire, nous verrons aussi de très graves atteintes portées dans des textes avestiques au caractère de celui-ci. Ailleurs qu'en Perside, comme en Perside, la décadence est de plus en plus flagrante, maintenant qu'on s'est éloigné davantage de la haute antiquité, et la succession chronologique de ces inscriptions, qui sont à dates certaines, permet de fixer l'époque où cette altération se consomme.

Une inscription d'Artaxerxès Mnémon porte, en effet, ces mots : « Par la faveur d'Auramazda, j'ai placé (ou honoré) dans ce temple (Anâ)hita (et Mi)thra. » La restitution est certaine : ces noms sont trop connus pour laisser place à un doute. Quelque temps après, Artaxerxès Ochus écrit : « Qu'Auramazda et le dieu Mithra (*Mithra baga*) me protègent, moi et mon pays et mon œuvre. » Il est vrai, Auramazda est célébré comme créateur en tête de l'inscription, et ce titre n'est pas donné à Mithra. Il n'y a donc pas dans ces textes négation formelle du monothéisme avestique; mais nous allons voir comment Bérose a parlé d'un culte établi par Mnémon.

§ 2.

LE TÉMOIGNAGE DE BÉROSE ET LES YESHTS D'ANÂHITA
ET DE MITHRA.

A. « Bérose, dit Clément d'Alexandrie, raconte, dans le troisième livre de ses *Chaldaica*, que ce fut après de longues années que les Perses adorèrent des figures humaines. C'est Artaxerxès, fils de Darius Ochus (Nothus), qui introduisit cette doctrine. Le premier, il éleva une statue d'Aphrodite-Anaïtis à Babylone, à Suse et à Ecbatane; il en enseigna le culte aux Perses, aux Bactriens, à Damas et à Sardes¹. »

Sans doute, il ne faut pas ici tout accepter à la lettre. Anaïtis (Anat) était, depuis bien longtemps, adorée à Babylone, et son identification avec Aphrodite a fait penser à M. Lenormant qu'elle était alors confondue avec Bélit-Mylitta; d'autre part, l'allitération a pu la faire confondre, sans trop de peine, avec l'Anâhita éranienne. Mais il reste, tout au moins, que celle-ci ne fut vénérée sous une figure humaine que vers le commencement du iv^e siècle, c'est-à-dire au temps d'Artaxerxès Mnémon, et qu'antérieurement les Perses n'avaient pas d'idoles². Nous allons trouver dans les Yeshts des renseignements inappréciables pour connaître les idées populaires de la haute Asie à l'époque dont nous parlons. Commençons par ce qui concerne Anâhita, pour laquelle Bérose et surtout l'inscription d'Artaxerxès nous signalent, à cette époque, le début d'un culte anthropomorphique.

¹ *Protreptica* 1-5, cité par Lenormant : *Essai de commentaire sur les fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 154. Cf. 144-149-150.

² On peut observer ici que, dans la préface de la tragédie d'Esther, Racine a confondu la religion des Perses avec celle de Babylone.

Disons-le d'abord : les Yeshts¹ ne sont pas écrits dans le dialecte des Gâthas, mais ils le sont encore dans la langue purement avestique ou bactrienne, tandis que, comme le fait observer M. Oppert à propos de la langue déjà altérée d'Artaxerxès III, le pehlevi va dominer au III^e siècle. La composition des Yeshts ne doit donc pas être postérieure aux Achéménides. Il est même possible que le plus grand nombre d'entre eux ait, ainsi que le pense de Harlez, une origine antique, et qu'ils aient été refondus plus tard; mais, à mesure que nous avancerons dans leur étude, nous verrons se multiplier les raisons de croire que, comme l'a dit M. Haugh, ils sont, sous leur forme actuelle, la partie la moins ancienne de l'Avesta². Or cette forme, la seule qui nous soit accessible, est celle qui va nous éclairer, ce me semble, sur la croyance de la période même qui nous occupe, et tout particulièrement sur le personnage d'Anâhita.

B. « Ahura-Mazda dit à Zarathustra (Zoroastre) le saint : Honore pour moi, saint Zarathustra, Ardiviçûra-Anâhita *au large cours*, qui guérit, qui chasse les dévas, *soumise à la loi d'Ahura*, digne de sacrifice pour le monde corporel, . . . pure, qui développe l'activité, qui fait prospérer les troupeaux, qui fait prospérer les êtres terrestres, etc.³. »

Ceci est d'accord avec ce que nous avons vu dans le Yaçna (LXIV). Les numéros ou versets 3 et 4 (cf. 101-102, 121) repro-

¹ *Yesti*, adoration par la prière et le sacrifice, dit M. Haugh (*Essays on the sacred language, writing and religion of the Parsees*, p. 174).

² *Ibid.*, p. 223. Il ajoute avec une certaine exagération, quant à l'ensemble : « La tendance des auteurs de ces Yeshts fut d'élever la dignité des génies. . . à la hau-

teur de celle d'Ahura-Mazda. . . Ahura-Mazda est dit parfois leur adorateur. »

³ Yesht v, 1; le titre *Aban Yesht*, comme ceux des autres Yeshts, appartient à la langue défigurée des bas temps; mais M^{sr} de Harlez a bien voulu m'assurer que les textes mêmes sont rédigés dans la langue ancienne.

duisent des notions de cosmographie mythologique qui étaient en vigueur dans la tradition avestique. C'est Ahura-Mazda qui « fait jaillir *Anáhita* pour la prospérité des *Mnanas* (demeures), des bourgs, des tribus et des contrées »; l'auteur ajoute : « Pour les protéger, les soutenir, les *surveiller*, les *défendre*, » ce qui donne à l'hymne une couleur mythologique prononcée : il ne peut s'agir là seulement de l'eau qui arrose les champs.

Du moins Zoroastre, s'adressant lui-même à l'eau personnifiée, lui dit qu'elle *provient du créateur Ahura-Mazda* (7). Aussi est-elle pure et sainte (9). Mais cette tradition va tout à l'heure se trouver débordée par des élucubrations poétiques qui en altèrent profondément le sens.

Ardviçûra-Anáhita s'avance sur un char dont elle tient les rênes (11). « Honore *Ardviçûra-Anáhita* puissante, brillante, de taille élevée, majestueuse, dont les flots, le jour comme la nuit, apportent une quantité d'eau aussi grande que celle de toutes les eaux qui coulent sur cette terre, *Ardviçûra* qui coule puissante et forte » (14-15, cf. 126-129). Une *eau* immense portée sur un char et qui tient des *rênes* ! Mais nous allons voir quelque chose de plus : « *Ahura-Mazda* l'a honorée dans l'*Aryâna Vaeja* de création parfaite par l'*offrande* du *hôma*. Et il lui *demanda cette faveur* : « Donne-moi, ô *Ardviçûra*, sainte « et vivifiante, *donne-moi de m'attacher* le fils de *Pourushâçpa*, « *Zarathustra* le saint, pour que ses pensées, ses paroles et ses actions soient conformes à la loi. » Elle lui *accorda cette faveur* » (17-9). Ceci ne paraît point assurément daté de l'époque où l'on disait qu'*Ardviçûra provient du Créateur* et est *soumise à sa loi* : l'interpolation de la doctrine est manifeste.

Vient ensuite la longue énumération des faveurs accordées par la déesse (on peut bien ici lui donner ce nom) à divers héros mythologiques, tels que *Yima*, *Thraétaona*. Elle

apparaît à l'un d'eux « sous la forme d'une jeune fille, belle, forte¹, majestueuse, à la large ceinture, à la taille élancée, noble par son visage brillant, portant une chaussure basse, ornée d'un brillant diadème d'or² » (64-65, cf. 78). On parle encore (126-127) de son manteau du plus séduisant aspect, couvert d'ornements d'or, de ses pendants d'oreilles et de son collier. De Harlez pense que cette description nous représente la statue dressée par ordre d'Artaxerxès³. Anâhita possède d'ailleurs, dans son Yesht, des attributions *étrangères à une nymphe des eaux* et qui supposent clairement des additions postérieures à la constitution primitive du mythe. Ahura-Mazda lui dit : « Va, ô Ardvîçûra, rends-toi vers la terre créée par Ahura. Ils t'honoreront, les chefs qui commandent aux contrées... Les guerriers vaillants te demanderont la *rapidité des chevaux* et la *gloire du triomphe*. Les Atharvans⁴ qui récitent les prières... te demanderont la *sagesse*, la *sainteté*, la victoire, créée par Ahura-Mazda, et la force qui triomphe de tout. Les *jeunes filles* qui doivent être unies en mariage à un maître te demanderont un maître de maison habile et puissant; les *jeunes femmes* qui enfantent te demanderont une progéniture heureuse⁵ » (130). Une sorte de code abrégé de morale religieuse est esquissé ici (93) dans l'énumération de ceux qui ne doivent point participer à un aliment sacré. On en exclut celui qui nuit ou tourmente, le *trompeur*, l'homme aux *paroles malveillantes*, le calomniateur, et même aussi l'homme dont le *corps* est difforme.

¹ Ou peut-être « céleste » (*Açna*, variante). Note du traducteur.

² Ou « noble par son origine » (*Id.*).

³ *Introd.*, p. cvj.

⁴ Prêtres. Les Mages, dont le nom n'ap-

partenait d'abord qu'à la Médie et à Babylone, furent plus tard ministres du culte mazdéen.

⁵ Ce qui a pu suggérer l'idée de l'identifier avec Mylitta.

En considérant l'ensemble de ce morceau, il est impossible d'y méconnaître deux traditions : la vénération pour l'élément humide, provenant d'Ahura-Mazda et soumis à sa loi (7 et 1), et le culte d'une déesse aux larges attributions, idée unie à la première par celle de la fécondité placée, comme on le voit partout, sous son patronage. Mais, de plus, on trouve, dans cet hymne, des idées absolument contradictoires entre elles, au sujet d'Ahura-Mazda, en d'autres termes une interpolation flagrante, constituant la négation implicite du dogme suprême du mazdéisme, tout en conservant, dans le même texte, la doctrine antérieure. Notons ceci : nous pourrions le retrouver ailleurs.

C. Mithra, associé à Anâhita dans le culte que lui rend Artaxerxès, a aussi son Yesht (le x^e, *Mihiz-Yesht*), qui, comme celui de la déesse, atteint des proportions exceptionnelles. Mithra y est vénéré dans un langage plus orthodoxe qu'Anâhita ne l'est quelquefois dans l'*Aban Yesht* que nous venons d'examiner. Ici, l'auteur se dit, dès le début, mazdéen (et même zarthustrien) antidévique, *fidèle d'Ahura*. Mithra, comme dans le Yaçna, est dit « aux vastes campagnes, aux mille oreilles, aux dix mille yeux » (*passim*). Il est essentiellement ennemi de la fraude¹ et gardien de la pureté (5). Il fait le bonheur des contrées aryaques (4); il est secourable à tous les maux du corps et de l'âme (*ἀλεξίκακος*, comme Apollon); il est bienfaisant (5-6, cf. 11, 22-24, 26-27), toujours vigilant (7, 103) et justicier (94, 96, 101, 108-111, 114). Il est le premier des Yazatas célestes (mais non pas dieu), et « il marche devant le soleil immortel » (13); mais il n'est pas le soleil lui-même. Mi-

¹ Voir 2, 3, 105, 107; cf. 17-19, 63, 76, 78, 80, 84, 93.

thra assure la victoire à ceux qui l'honorent par des offrandes avec piété, sagesse et sainteté (16); il *favorise la loi* et il *en est l'incarnation* (25). Il frappe les dévas à la tête (26); il est pacificateur et gardien de la demeure des fidèles (28-30). Il donne à celui qui l'honore l'abondance, la force, *la victoire contre les armées barbares* (cf. 36-43, 97-98), le bien et les *dispositions saintes*, la renommée, l'habileté, la mesure, une *intelligence sainte* (33). Sa demeure, établie dans le monde corporel, est sans limites (44); il est *omniscient* (46, 69). Ahura-Mazda, le créateur, lui a construit une demeure immense et brillante au sommet du Hara Berezaïti (50). Il *fait couler les eaux et croître les plantes*. Il est le rapide des rapides, le généreux des généreux, le fort des forts, le sage des sages; c'est lui qui donne la prospérité, qui donne l'abondance des offrandes, qui donne *les troupeaux*, qui donne *la puissance*, qui donne *la progéniture*, qui donne *la vie*, qui donne *le bien-être*, qui donne *la pureté* (64-5). Il est porté sur un *char* traîné par des chevaux rapides que tient Ashi Vanuhi (68, cf. 124-132). Il est *sacrificateur* en qualité de prêtre; il offrit le sacrifice à Ahura-Mazda et aux Amesha-Çpentas (89). Devant lui *fuiant* les dévas et Anro-Mainyus lui-même (97-118, 133-134). Voilà ce qu'est Mithra dans la tradition avestique de cette époque, et l'on voit qu'on peut, en quelque sorte, considérer Anâhita et lui comme dédoublement l'un de l'autre, dans leur signification conciliable avec le Yaçna.

Mais que savons-nous du culte à lui rendu au temps où fut composé cet hymne? « Mithra, les mains levées vers Ahura-Mazda, se plaint, parlant ainsi: « Je suis le *gardien* habile de toutes « les créatures, je suis le *soutien* habile de toutes les créatures. Mais « les hommes ne m'invoquent point en invoquant mon nom, comme « ils invoquent nominativement les autres Yazatas » (54). Ainsi son culte était relativement négligé; mais ceci paraît être un

fragment demeuré d'une époque antérieure. En effet, Mithra n'y réclame pas un titre supérieur à celui de *Yazata*, tandis qu'on lit, dans le corps de l'hymne (14) : « C'est le plus puissant des plus puissants, le plus fort des plus forts, le plus sage des *bagas*. »

On sait d'ailleurs que, dans tous les cas, la défaillance dont se plaint l'auteur ne persista pas et que le culte de Mithra était on ne peut plus florissant quand l'Occident en eut connaissance. Les sectateurs européens, qui confondirent le soleil et Mithra, furent loin de lui contester le titre de dieu. Il fut, dans les inscriptions latines, dieu soleil, *soleil invincible*, dieu grand, *dieu tout-puissant*.

§ 3.

AHURA-MAZDA ET LES AMESHA-ÇPENTAS DANS LES YESHTS.

Le caractère incommunicable de la divinité, bien reconnu dans le *Yaçna*, est altéré peut-être dans un passage du *Mihr-Yesht*; il l'est certainement dans l'*Aban-Yesht*; que va nous en dire le *Yesht* consacré à Mazda lui-même? Voici comment il débute :

« Zarathustra demanda à Ahura-Mazda : « Ahura-Mazda, esprit « très saint, créateur des mondes visibles, être pur! Qu'est-ce qui « est, de la loi sainte, le plus fort, le plus puissamment protec- « teur, le plus majestueux, . . . le plus salutaire, pour écraser « la haine des dévas et des hommes? Qu'est-il, de tout le *monde* « *corporel*, de plus propre à aider l'intelligence, de plus propre « à purifier la nature? » Or Ahura-Mazda répondit : « Nos *noms* à « *nous* Amesha-Çpentas, ô saint Zarathustra; c'est là ce qui, de « la loi sainte, est le plus fort, etc. » (reproduction des lignes ci-dessus). Et quand Zoroastre lui demande quel est le plus parfait de ses noms, Mazda ajoute : « Mon nom est (1) *Celui qui doit*

être consulté. » Dix-neuf autres noms suivent celui-là; les voici, leur ensemble forme comme une définition d'Ahura-Mazda :

- | | |
|---|---|
| 2. Le Pasteur. | 11. Celui qui <i>donne l'accroissement.</i> |
| 3. Celui qui constitue. | 12. Le Maître. |
| 4. La <i>Pureté</i> parfaite. | 13. Celui qui favorise. |
| 5. Tous les <i>biens créés</i> par Mazda. | 14. Celui qui est sans peine. |
| 6. L'Intelligence. | 15. L'Inébranlable. |
| 7. L' <i>Intelligent.</i> | 16. Celui qui <i>suppute les mérites.</i> |
| 8. La Sagesse. | 17. Celui qui dispose toute chose. |
| 9. Le <i>Sage.</i> | 18. Celui qui sauve. |
| 10. L'Accroissement. | 19. Le <i>Créateur.</i> |
| | 20. Mazda (le sage). |

Les versets 13-23 sont une paraphrase de celui-ci. On y remarque cependant (19) ces deux titres : Celui qui ne trompe pas, et Celui qui déjoue la tromperie.

Presque tous ces titres rentrent bien dans la doctrine antique, dans celle que nous connaissons; ils n'en sont que le développement. Seul le cinquième paraît avoir une signification panthéistique, repoussée d'ailleurs par le dix-neuvième; mais nous avons vu tout à l'heure que Mazda se place lui-même au rang des Amesha-Çpentas. Cet enseignement qu'on a voulu, malgré tous les textes, faire contemporain de l'adoration antique de Mazda, le voici maintenant explicitement proclamé; la plus grave des altérations du mazdéisme paraît accomplie. Si Ahura-Mazda n'est qu'un des Amesha-Çpentas, il n'est plus dieu unique, et cependant il proclame un peu plus loin (37) que Vohu-Manô, Asha-Vahista, Çpenta-Armaïti, Khshathra-Vairya, Haurvatât et Ameretât sont ses *créatures*. Peut-on nier qu'ici encore on doive reconnaître dans l'ensemble du Yesht l'enseignement de la tradition avestique, et, dans quelques lignes altérées ou interpolées, l'inclination vers le polythéisme

que nous avons reconnu ailleurs dans cette *littérature de décadence*, comme dans le *langage officiel* de certains Achéménides, bien qu'en général les inscriptions de cette dynastie, comme le corps de ces poésies, soient *réellement avestiques*?

Dans le Yesht des sept Amesha-Çpentas ¹, appelés encore ici *Maîtres bons et sages* (6), on lit qu'Armaïti, « auguste et sainte, qui prodigue ses dons, sainte, dont les regards pénètrent au loin, et pure, » est créée par Mazda (3 et 8). La force (Khshathra?) aussi est créée par lui. Ici encore, comme nous l'avons vu ailleurs, Asha-Vahista (chantre et sacrificateur dans le III^e Yesht) est « le plus brillant des Amesha-Çpentas »; mais de plus Khshathra est à la fois préposé aux *métaux* et miséricordieux protecteur du pauvre (7); avec Ameretât, on doit honorer la prospérité des *troupeaux* et la croissance des grains : l'évolution ultérieure des Amesha-Çpentas se dessine.

Je ne saurais séparer de ce Yesht le XVIII^e, celui d'Ashi-Vanuhi (la pureté parfaite), qui me paraît être un dédoublement féminin d'Asha. « Nous honorons, dit le poète, Ashi-Vanuhi, brillante, élevée, majestueuse, digne d'hommages parfaits, . . . en qui est établie la prospérité, puissante pour guérir, *fille d'Ahura-Mazda, sœur des Amesha-Çpentas.* » C'est l'inspiratrice des prophètes. « Ashi, tu es belle, dit un peu plus loin l'auteur; Ashi, tu es rayonnante, la joie s'échappe de tes rayons. Ashi, tu confères la bonne splendeur à ces hommes que tu favorises, ô toi qui répands une odeur suave. Elle parfume la maison dans laquelle elle pose les pieds. . . . pour établir une amitié durable » (6; cf. 8-9). Un peu plus loin (13-14), il est fait une

¹ Les Amesha-Çpentas ne sont là au nombre de sept que dans le *titre*, choisi on ne sait quand. Si on lit attentivement les versets 6, 7 et 8, on verra que les six

Amesha-Çpentas y sont bien distingués d'Ahura-Mazda. — Il en est de même dans le IV^e Yesht, qui est adressé à Haurvatât (1-2).

mention très nette de l'industrie de *luxe* et du *commerce lointain*, ce qui peut servir à dater relativement cette composition, car, dans les régions éraniennes, ce fait ne doit pas être antérieur au temps des Achéménides.

Mais voici tout autre chose. Nous venons de voir qu'Ashi, fille d'Ahura, est sœur des Amesha-Çpentas. Tout va être bouleversé maintenant par une interpolation contradictoire à cette ligne : « Ton père (celui d'Ashi) est Ahura-Mazda, *le plus grand des Yazatas*, le meilleur des Yazatas¹. » Il n'est donc plus qu'un Yazata. « Ta mère est Armaïti la sainte » (tout à l'heure elle était sa sœur). « *Tes frères* sont le saint et pur Çraosha et Rashnu le noble, le puissant, et Mithra aux vastes campagnes, » qui pourtant n'ont jamais été des Amesha-Çpentas. Et après avoir célébré Zoroastre, « à la naissance et à la croissance duquel les plantes et les eaux grandissent », le texte ajoute : « Anro-Mainyus s'écria, lui l'auteur du mal, l'auteur de nombreuses morts : « Non, tous les Yazatas ne m'ont point chassé malgré moi, « mais Zarathustra seul me fait fuir contre mon gré. » Et cependant Ahura-Mazda lui-même est ici au nombre des Yazatas. Zarathustra serait donc plus puissant que Mazda.

Ces contradictions accumulées, condensées de force dans une même composition, portent le témoignage d'une croyance en voie de décomposition, telle que nous a paru celle de la Perse au temps des Achéménides. Le dialecte de ces hymnes n'est pas persique; ce n'est pas davantage, c'est encore moins, du pehlevi; les Yeshts représentent donc les croyances éraniennes en général, mais à une époque antérieure aux Séleucides. Notons enfin que, dans plusieurs Yeshts, sont accumulées (après coup peut-être) des légendes des temps héroïques,

¹ Comme il est à Béhistoun le plus grand des dieux.

rappelées ici à cause des faveurs qu'Ashi avait accordées à divers héros. Cela ne fait-il pas penser à l'érudition systématique et affectée des poètes alexandrins?

§ 4.

LES YESHTS DES ASTRES.

Et maintenant que penser de ce culte du soleil, considéré quelquefois, chez les peuples modernes, comme la religion des anciens Perses? Le VI^e Yesht est consacré à cet astre, qui y est déclaré « *immortel, étincelant, aux coursiers rapides* »; les *Yazatas célestes distribuent sa lumière* pour la prospérité des mondes purs, pour celle du soleil lui-même (1). Dans sa course journalière, *il purifie* la terre, les eaux et toute la bonne création, qui appartient à Çpento-Mainyus (2). En son absence, les dévas sont les maîtres (3). Celui *qui lui sacrifie* peut résister aux êtres pervers, sacrifie en même temps à *Mazda*, aux Amesha-Çpentas *et à sa propre âme* (4). En somme, le soleil est puissant et bien-faisant. L'on reconnaît ici une étroite union entre l'idée de lumière et celle de pureté; mais on ne saurait apercevoir *nulle part*, même pour la période des Yeshts, une *déification* proprement dite du soleil. Quant à la lune, son Yesht (le VII^e) nous la représente comme donnant la fécondité au monde animal et végétal; elle est « *chef pur du monde pur* »; les Amesha-Çpentas sont distributeurs de sa lumière¹; elle est l'objet d'un culte, mais d'un culte modeste : les deux Yeshts sont d'ailleurs très courts.

Le VIII^e, à l'étoile Tistrya, l'astre gardien de l'Orient, est beaucoup plus développé. Les étoiles, y est-il dit dans le pré-

¹ Celle du soleil était répartie par des Yazatas; faudrait-il voir ici une supériorité de la lune sur le soleil? y aurait-il là une influence babylonienne?

lude, contiennent le germe de l'eau, le germe de la terre, le germe des végétaux créés par Mazda-Tistrya, en particulier, « bienveillant, guérissant les maux, répandant la joie » (2). Tistrya prend diverses formes corporelles pendant dix nuits : il chemine dans les espaces lumineux sous la forme d'un adolescent (13); pendant les dix suivantes, sous celle d'un taureau aux cornes d'or (16); pendant la troisième série de dix nuits, il a pris celle d'un cheval (18). Sous chacune de ces formes, il s'informe à qui il doit donner les biens extérieurs et la purification de l'âme (15, 17, 19). Et cependant, après une lutte de trois jours contre le déva Apaosha, sous la forme d'un cheval noir, Tistrya est vaincu; il disparaît (21-22). Mais le combat recommence, et alors Tistrya est victorieux (26-28). A son triomphe correspond le bonheur des eaux et des plantes, le bonheur des contrées aryaques *et de la loi mazdénne* (29, cf. 31-34). Mais ce triomphe résulte à la fois, paraît-il, des *hommages du genre humain* et d'un *sacrifice* offert par *Ahura-Mazda* lui-même (11, 23-25). Dans les strophes suivantes, on célèbre les bienfaits divers de Tistrya envers l'homme fidèle (49, 56, 61) et envers la nature (35-36, 39-48).

Peut-être faut-il reconnaître là un indice de la croyance à cette puissance *intrinsèque* de la prière et du sacrifice, qui tient une grande place dans les doctrines indiennes; cette tradition remonterait ainsi aux temps indo-éranien. Mais ce qui est beaucoup plus frappant encore, c'est le morceau (50-55) où *Ahura-Mazda* attribue le salut des contrées aryaques à ce qu'il a « créé l'astre Tistrya, *aussi grand* par le culte, l'hommage, la satisfaction, la *louange* (à lui dus) » *qu'Ahura-Mazda* lui-même.

Toute la doctrine vraiment mazdénne est bouleversée par ces lignes, mais elles concordent avec ce que nous avons vu plus haut, dans un autre *Yesht*, et avec ce que nous allons voir

encore. Nous sommes arrivés à une époque où le monothéisme éranien est sérieusement ébranlé.

§ 5.

LES YESHTS DES GÉNIES.

A. Nous avons vu la place considérable que tenait *Çraosha* dans l'ancienne religion éranienne; elle n'est pas diminuée dans son Yesht (le XI^e). Il châtie les impudiques (10); il frappe des coups victorieux en l'honneur du juste (19); il est associé en quelque sorte, non seulement à *Rashnu*, mais à *Mithra* lui-même, à *Arstat*, au vent pur, à la bonne loi mazdéenne et à l'être qu'on peut appeler, ce me semble, un *Amesha-Çpenta* féminin, *Ashi-Vanuhi* (16). Tout cela est assez bien d'accord avec la doctrine du *Yaçna* en prose. *Çraosha*, incarnation de la loi (18), est cependant une expression bien hardie.

Le Yesht XII, à *Rashnu*, « le juste, le puissant », paraît essentiellement liturgique. *Rashnu* y est invoqué comme protecteur de toutes les régions du monde, soit mythiques, soit cosmographiques. Les étoiles (26-32), la lune, le soleil aux coursiers rapides (34) sont placés sous sa protection, et le paradis même des justes; mais il y faut ajouter, comme indice de ces subtilités tardives que nous avons à étudier ici, pour mesurer les altérations apportées à l'ancienne doctrine, « les lumières sans commencement qui ont leur loi en elle-même » (35). Nous avons vu ailleurs cette expression à couleur panthéistique. Son emploi dans le XII^e Yesht montre que ce n'était pas un simple lapsus de copiste.

Véréthraghna, génie de la victoire (Yesht XIV, 42-45, 62-63), créé par *Mazda* (*ibid.*, passim), est aussi habile à guérir (3); il réprime la malveillance des dévas (4). On y peut voir, dans

certain énoncé, des expressions métaphoriques. Mais l'hymne, dans son ensemble, offre un débordement de conceptions mythologiques. Véréthraghna, en effet, s'est manifesté dix fois, sous des formes qui ressemblent à des avatars indous¹. Une première fois sous la forme du vent (2); une deuxième sous celle d'un taureau aux oreilles d'or et aux sabots d'or; une troisième, une quatrième, une cinquième sous celles d'un cheval, d'un chameau, d'un sanglier; puis d'un bel adolescent, d'un oiseau, d'un bélier sauvage, d'un bouc de combat (*sic*); enfin, sous celle d'un homme fait, tenant un glaive à poignée d'or et apportant la splendeur, la guérison et la force.

Nous avons vu plus haut qu'on parlait d'un génie, *personnification de la loi mazdéenne*. Dans le xvi^e Yesht, celle-ci est à la fois personnifiée et identifiée à la *sagesse, créée* par Ahura-Mazda (1 et *passim*). Elle confère des biens de toute sorte (3, 5, 8, 11, 14, 16). Zoroastre lui sacrifia, pour obtenir de bonnes *pensées*, des *paroles* bien dites, des *actions* bien faites (6, 9, 12). Ces Yeshts, on le voit, sont des applications diverses de ce principe de personnification qui, de bonne heure et de plus en plus à mesure que le temps avance, pénètre la doctrine avestique. Nous avons vu que, dans les bas temps, certains de ces êtres ont été considérés comme égaux ou supérieurs à Mazda; mais en voici, au xv^e Yesht, un exemple plus étrange encore que tous les autres.

Cet hymne est composé en l'honneur de Rama-Qâçtra, génie du vent, auquel est identifié le vent lui-même (Vayou), « élevé au-dessus de toutes les créatures », mais n'appartenant pas exclusivement au domaine du bon principe : « Honneur à toi, dit l'auteur, dans le prélude, *en ce qui est de toi, qui appartient à*

¹ (Cf. *supra* (§ 4) ce qui concerne Tistrya.

Çpento-Mainyus! » C'est sans doute parce que le vent est tantôt rafraîchissant, tantôt brûlant ou dévastateur, qu'une telle distinction est établie.

Un génie partagé entre les deux empires contraires, c'est déjà bien peu mazdéen; mais ce qu'aurait attendu moins encore un vieux sectateur du Yaçna, c'est qu'Ahura-Mazda *sacrifie* à cet être hybride et plus que suspect, et qu'il lui *demande comme faveur* de « tuer des créatures d'Anro-Mainyus, autant qu'aucun autre appartenant à Çpento-Mainyus le peut faire. Il lui *accorda* cette faveur, Vayou à l'action supérieure, comme le désirait Ahura-Mazda, le *créateur* » (2-4). Vient ensuite une longue série de faits légendaires, se rapportant à des sacrifices offerts à Vayou, par divers êtres des temps mythologiques ou héroïques. Mais, après cette énumération, l'auteur revient à l'affirmation du suprême pouvoir de ce génie, en mettant ces mots dans la bouche de Vayou lui-même : « Je m'appelle Vayou, ô très saint Zoroastre; je suis appelé Vayou, parce que *je mets en mouvement (vaya)* par mon souffle la *double création*, celle que créa Ahura-Mazda, celle que créa Anro-Mainyus. Je m'appelle celui qui chasse et j'ai ce nom parce que *je pousse (devant moi) les deux créations*, celle que créa Ahura-Mazda et celle que créa Anro-Mainyus. Je m'appelle celui qui frappe tout, ô très saint Zoroastre, parce que *je frappe les deux créations* » (même formule encore). Mais, immédiatement après, le texte ajoute : « Je m'appelle celui qui *fait le bien*, parce que je fais le bien *en faveur* d'Ahura-Mazda et des Amesha-Çpentas (43-44) » Il expulse les dévas (46 et 53); il est au-dessus du mal, il écrase la haine; il est puissant pour secourir; il est le *pur*, le *purificateur*, la *pureté* (47). Comme tout cela est confus et contradictoire en regard de la simplicité du Yaçna! comme tout cela montre bien des altérations ultérieures accrochées à un texte avestique!

B. Le bouleversement de la théologie mazdéenne est sensible encore, et non moins sensible que là, dans l'interminable Yesht des Fravashis (le XIII^e) que l'on pourrait nommer un exposé de la doctrine de cette époque.

Au début, ils sont appelés *Fravashis des justes*. Il semble que nous allons retrouver ces *Genii* protecteurs dont parlait le Yaçna; mais, presque aussitôt après, une autre pensée se dévoile. On se rappelle le Fravashi d'Ahura-Mazda, nommé dans cette compilation d'époques diverses qu'on appelle le XIX^e fargard du Vendidad. Or, voici ce que nous lisons ici :

Ahura-Mazda dit au saint Zoroastre : « Je veux proclamer devant toi la force, la puissance, l'éclat, le secours et la joie¹ des Fravashis, des purs, puissants, prompts, *afin qu'ils viennent à mon secours*, afin qu'ils me portent secours. *Par leur éclat et leur majesté, je puis supporter ce ciel, ô Zarathustra!* Ce ciel qui brille dans les hauteurs, qui se voit au loin et qui touche et entoure cette terre... qu'Ahura-Mazda revêt comme un *vêtement orné d'étoiles*, de construction spirituelle, aidé de Mithra, de Rashnu et de la sainte Armaïti... *Par leur éclat et leur splendeur*² *je conserve à Zarathustra Ardvîçûra-Anâhita, coulant à larges flots, salulaire, expulsant les dévas, soumise à la loi d'Ahura* » (1-4).

Puis quelques versets à la louange d'Anâhita, telle que nous la connaissons. Après quoi, Mazda rapporte encore à la splendeur des Fravashis le pouvoir que *lui-même* a de maintenir la terre et la race humaine (9-11). Et il insiste :

Car si les puissants et redoutables *Fravashis des justes ne me prêtaient point assistance*, il n'y aurait point pour moi d'hommes ni de troupes parfaits. *A la Druje appartiendrait la force*; à la Druje, la puissance; à la Druje, le monde corporel. En la terre et dans le ciel, *les deux esprits prospéreraient pour la Druje* (12-13, cf. 28).

¹ « La joie qu'ils donnent et causent. » (Note du traducteur.) — ² Ceux des Fravashis, comme on le voit par tout ce morceau.

Plus loin, le poète s'écrie :

Nous honorons *le Fravashi d'Ahura-Mazda*, le plus grand, le meilleur, le plus beau, ... le plus élevé en pureté, dont l'âme est la loi sainte, éclatante, lumineuse, brillant au loin, ainsi que les corps qu'Ahura-Mazda donne, brillants et actifs, aux Amesha-Çpentas, et le soleil aux chevaux rapides (80-81).

Ici encore nous sommes transportés dans un monde tout nouveau. La divinité d'Ahura est niée, puisqu'il dépend des Fravashis, comme tout à l'heure il dépendait de Vayou, et ailleurs d'Ardiviçûra. Sans les Fravashis (bons et bienfaiteurs des bons, 22, 30) Çpento-Mainyus lui-même pourrait se ranger sous l'empire du mal, énormité qui ne se trouve nulle part ailleurs. Quant à l'énoncé de la forme corporelle des Fravashis, par la mention de leurs chars, de leurs armes (26, cf. 33-40, 45, 48), il peut n'être qu'un langage poétique, car c'est *invisiblement* qu'ils viennent du haut du ciel au secours de ceux qui les invoquent (42). La direction des astres leur appartient : « Ils montrent leurs voies aux étoiles, à la lune, au soleil, aux *astres sans commencement*, lesquels précédemment se tenaient *immobiles par crainte* de la haine des dévas, des assauts des dévas. » Ainsi des astres *éternels* ont besoin pour agir de la protection des Fravashis. L'idée d'être éternel est donc complètement obscurcie, et l'on ne peut plus prendre au sérieux l'idée de *souverain maître*, appliquée ici encore à Mazda « qui a les Fravashis à sa droite » (63). Ceux-ci, d'ailleurs, sont répartis ou se sont répartis eux-mêmes entre les familles, les viçs, les tribus et les contrées, dont ils garantissent la sûreté (66-71).

Les sept (*sic*) Amesha-Çpentas ont aussi leurs Fravashis (82-84), ce qui est assez logique ici, de même que le feu Urvasista, Çraosha, Rashnu, Mithra, le Manthra-Çpenta, le ciel, l'eau, la terre, la plante et le taureau; et il y en a un pour toute la

création pure (85-86). Zoroastre a le sien, cela va sans dire, mais ce qu'on n'attendait pas, malgré tant de contradictions, c'est que non seulement il fut le premier guerrier, le premier cultivateur-pâtre, mais qu'il *fit tourner le globe céleste avant le déva et la conception de l'homme* (88-89). Il était pourtant homme lui-même; du moins tout le monde l'avait cru jusque-là; mais on voit qu'ici on le transforme en un être ultra-mythologique. Ce n'est plus à un développement, c'est à un déraillement de l'Avesta que nous assistons. Je passe sur l'immense quantité de personnages (96-142), dont on mentionne aussi les Fravashis, y compris Yima et Thraêtaona. L'auteur reconnaît, d'ailleurs, des Fravashis d'hommes purs en dehors du territoire aryaque (143-144); il honore les premiers croyants des demeures, des viçs, des tribus, des contrées (150-151) : l'énumération traditionnelle des groupes de population est maintenue; il n'est point question d'un empire : peut-être cette œuvre était-elle composée avant Cyrus, mais nous en avons assez pour nous interdire toute interprétation du Yaçna qui serait fondée sur des Yeshts.

§ 6.

CONCLUSION.

Maintenant quelle conclusion générale peut-on tirer de cette étude, en ce qui concerne l'esprit religieux des populations éraniennes au temps des Achéménides? Je me suis étendu longuement sur les doctrines purement avestiques, en faisant observer qu'elles n'avaient jamais cessé de représenter les principes dominants dans cette région. Lors de l'invasion musulmane, elles y régnaient encore, et cependant nous venons d'examiner d'autres productions qui, sous la forme où elles nous ont été transmises, et si l'on tient compte du dialecte dans

lequel elles sont écrites, paraissent avoir été répandues dès le temps de l'empire persan. Or ces productions contredisent plus d'une fois le Yaçna sur des points absolument essentiels.

Pour expliquer cette contradiction, il peut être utile de reporter nos souvenirs vers la Grèce, quelque opposition que l'on doive reconnaître entre ses croyances et celles de l'Éran. Y a-t-il beaucoup plus de contradiction entre le Vendidad et les Yeshts qu'entre la théogonie d'Homère et celle d'Hésiode? Sans doute les Éraniens avaient des livres religieux proprement dits, tandis que les Grecs n'avaient que des livres de poésie religieuse. La différence est grande, et les conséquences aussi. Mais est-on bien sûr que les Yeshts, excepté ceux, en très petit nombre, qui se lisent dans le Yaçna, soient autre chose que des chants populaires?

Si l'on admet cela, le problème est à peu près résolu. Les Atharvans ont pieusement conservé le Yaçna, le Vendidad et cette composition liturgique, le Vispered, qu'il ne m'a pas paru nécessaire d'analyser ici; ils en avaient même bien d'autres que nous ne possédons plus aujourd'hui. La tradition sacerdotale s'était maintenue, et nous la connaissons dans une large proportion, probablement même dans tout ce qu'elle avait de fondamental. Mais, à côté d'elle, des chanteurs de second ordre ont brodé et plus que brodé. L'importance historique de leurs œuvres est considérable, si réellement elle nous fait connaître l'aspect populaire de l'histoire religieuse des Éraniens, l'état populaire de leurs croyances vers la fin de la période de l'indépendance. Nous voyons par les Yeshts qu'à l'approche de la conquête macédonienne, sinon plus tôt, la croyance avestique était gravement altérée dans les masses et altérée dans le sens d'une dérivation vers le polythéisme, dérivation que favorisait une impulsion, consciente ou non, donnée par la dynastie régnante.

Sans doute, la faiblesse d'esprit des masses et aussi des traditions indo-éranienne de détail, comme le culte de Haoma, sont les causes principales de cette décadence. Mais il put en exister une autre dans les relations que l'extension de l'empire dut établir, même dans la vie privée, avec les peuples de l'Asie occidentale, et peut-être aussi avec les Mèdes, dont nous connaissons mal les croyances. La monarchie perse n'a jamais été solide, on le sait, formée qu'elle était de populations juxtaposées et non unies; mais, d'autre part, cette accumulation de races hétérogènes a pu fortement ébranler l'esprit religieux dans la plus noble de ces races. La conquête, sitôt suivie d'un démembrement sans retour, a peut-être sauvé ses traditions pour dix siècles.

IV

LA MÉDIE.

Rien dans tout cela ne se rapporte directement aux Mèdes, et en fait, il n'existe aucun document religieux original qui appartienne à ce peuple. La question de savoir quelles étaient ses croyances reste ouverte et ne me paraît pas en voie de solution certaine, du moins pour les temps qui précèdent le siècle d'Alexandre.

Qu'il y ait eu hostilité religieuse en même temps que politique entre les prêtres de la Médie et les Perses, c'est ce qui résulte de l'inscription de Béhistoun : Darius se vante d'avoir fait disparaître la révolution religieuse tentée dans son pays par les Mages, c'est-à-dire par la caste dominante, dont faisait partie Gaumata ou le faux Smerdis. M. Oppert nous disait, dans son cours de 1865, que cette tentative avait eu pour but de ruiner le mazdéisme, doctrine dont Darius était le zélé partisan. Une autre interprétation a été proposée : les Mages auraient été les purs mazdéens, et les Perses auraient formé une secte hétérodoxe.

J'ai examiné plus haut cette dernière opinion. Il m'a semblé que cette dissidence n'est pas bien démontrée, et il me paraît aussi que, si elle avait essentiellement consisté dans la méconnaissance du principe mauvais par les Achéménides, les Mages, pendant leur puissance momentanée, n'auraient pas ruiné les autels de Mazda, adoré par eux. N'oublions pas que dans le fargard 1^{er}, qui nous peint les progrès et les échecs du mazdéisme,

le pays de Raghā, probablement Raï¹, est désigné comme la patrie de « la suprême incrédulité » (59-62). Il me semble donc qu'on doit s'en tenir, tout au moins en thèse générale, à la pensée de M. Oppert.

Les auteurs grecs ne suppléent pas au silence ou à l'obscurité des anciens textes orientaux relatifs aux croyances de la Médie. On y trouve fort peu de chose à cet égard, et le peu qu'ils nous transmettent comme étant l'enseignement des Mages, appartient à des époques où la Médie et la Perse avaient, depuis longtemps, cessé de former des États séparés, et où les Mages étaient considérés comme des prêtres du peuple persan, avant ou depuis son assujettissement aux Parthes².

Et si l'on s'en tient aux plus anciens de ces textes, ceux d'Hérodote, réunis par le traducteur de l'Avesta, à la page 15 de son Introduction, Hérodote est antérieur de quelques générations à la conquête macédonienne de l'Asie, mais postérieur au récit de Béhistoun. Il est certain que l'historien d'Halicarnasse considère déjà (I, 133-134) les Mages comme formant le sacerdoce des Perses, et il en résulte que leurs doctrines ne pouvaient pas différer beaucoup alors de celles des Achéménides. Les règles de la sépulture et l'horreur pour certains animaux, attribuées aux Mages par Hérodote (I, 140), sont des doctrines zoroastriennes. Mais quant aux cinq autres tribus médiques, nous ignorons dans quelle mesure ces doctrines y avaient alors pénétré. Seulement il est permis de penser que, dès lors et surtout durant les siècles suivants, si des croyances dites touraniennes existaient au moins chez quelques-unes de ces tribus, chez celles dont les noms ne paraissent pas aryens à

¹ Voir la note de M^r de Harlez, p. 10-11. — ² M^r de Harlez, *Introd.*, p. 110.

M. Oppert¹, ces doctrines ne tardèrent pas à disparaître, puisque les Grecs, qui, après la conquête, purent assez bien connaître les régions médo-persiques, ne laissent voir nulle part qu'ils aient même entrevu l'existence de ces traditions.

¹ Voir *La langue et le peuple des Mèdes*.

89094607561



B89094607561A

University of Wisconsin
of the
Library

89094607561



b89094607561a

